Handbook to the Study of the Rigveda

SAYANA'S PREFACE.

वागीशाद्याः सुमनसः सर्वार्थानामुपक्रमे ।
यं नत्वा कृतकृत्याः स्युस्तं नमामि गजाननम् ॥
यस्य निश्वसितं वेदा यो वेदेभ्यो ऽखिलं जगत् ।
निर्ममे तमहं वंदे विद्यातीर्थमहेश्वरम् ॥
तत्कटाक्षेण तद्रूपं दधद्बुक्कमहीपतिः ।
आदिशन्माधवाचार्यं वेदार्थस्य प्रकाशने ॥
ये पूर्वोत्तरमीमांसे ते व्याख्यायातिसंग्रहात् ।
कृपालुर्माधवाचार्यो वेदार्थं वक्तुमुद्यतः ॥
आध्वर्यवस्य यज्ञेषु प्राधान्याद्व्याकृतः पुरा ।
यजुर्वेदो ऽथ हौत्रार्थमृग्वेदो व्याकरिष्यते ॥
एतस्मिन्प्रथमो ऽध्यायः श्रोतव्यः संप्रदायतः ।
व्युत्पन्नस्तावता सर्वं बोद्धुं शक्नोति बुद्धिमान् ॥

अत्र केचिदाहुः । ऋग्वेदस्य प्राथम्येन सर्वत्राम्नातत्वादभ्यर्हितं पूर्वमिति न्यायेनाभ्यर्हितत्वात्तद्व्याख्यानमादौ युक्तम्। प्राथम्यं च पुरुषसूक्ते विस्पष्टम् ।

तस्माद्यज्ञात्सर्वहुत ऋचः सामानि जज्ञिरे ।
छंदांसि जज्ञिरे तस्माद्यजुस्तस्मादजायत ॥

सहस्रशीर्षा पुरुष इत्युक्तात्परमेश्वराद्यज्ञाद्यजनीयात्पूजनीयात्सर्वहुतः सर्वैर्हूयमानात्। यद्यपींद्रादयस्तत्र तत्र हूयंते तथापि परमेश्वरस्यैवेंद्रादिरूपेणावस्थानादविरोधः। तथा च मंत्रवर्णः।

इंद्रं मित्रं वरुणमग्निमाहु-
रथो दिव्यः स सुपर्णो गरुत्मान्।
एकं सद्विप्रा बहुधा वदंत्य-
ग्निं यमं मातरिश्वानमाहुः॥

वाजसनेयिनश्चामनंति। तद्यदिदमाहुरमुं यजामुं यजेत्येकैकं देवमेतस्यैव सा विसृष्टिरेष उ ह्येव सर्वे देवा इति। तस्मात्सर्वैरपि परमेश्वर एव हूयते।

न केवलमृचां पाठप्राथम्येनाभ्यर्हितत्वं किं तु यज्ञांगदार्ढ्यहेतुत्वादपि। तथा च तैत्तिरीया आमनंति। यद्वै यज्ञस्य साम्ना यजुषा क्रियते शिथिलं तद्यदृचा तद्दृढमिति। तथा सर्ववेदगतानि ब्राह्मणानि स्वाभिहिते ऽर्थे विश्वासदार्ढ्याय तदेतदृचाभ्युक्तमित्यृचमेवोदाहरंति। मंत्रकांडेष्वपि यजुर्वेदगतेषु तत्र तत्राध्वर्युणा प्रयोज्या ऋचो बहव आम्नाताः। साम्नां तु सर्वेषामृगाश्रितत्वं प्रसिद्धम्। आथर्वणिकैरपि स्वकीयसंहितायामृच एव बाहुल्येनाधीयंते। अतो ऽन्यैः सर्वैर्वेदैरादृतत्वादभ्यर्हितत्वम्।

छंदोगास्तु प्राथम्येन सनत्कुमारं प्रति नारदवाक्यमेवमामनंति। ऋग्वेदं भगवो ऽध्येमि यजुर्वेदं सामवेदमाथर्वणं चेति। मुंडकोपनिषद्यप्येवमाम्नायते। ऋग्वेदो यजुर्वेदः सामवेदो ऽथर्वण इति। तापनीयोपनिषद्यपि मंत्रराजपादेषु क्रमेणाध्ययनमेवमामनंति। ऋग्यजुःसामाथर्वाणश्चत्वारो वेदाः

सांगाः सशाखाश्चत्वारः पादा भवंतीति । एवं सर्वत्रोदाहरणीयम् । तस्मादृग्वेदस्याभ्यर्हितस्यादौ व्याख्यानमुचितमिति । तान्मत्स्येतदुच्यते ।

अस्त्वेवं सर्ववेदाध्ययनतत्पारायणब्रह्मयज्ञजपादावृग्वेदस्यैव प्राथम्यम् । अर्थज्ञानस्य तु यज्ञानुष्ठानार्थत्वात्तत्र तु यजुर्वेदस्यैव प्रधानत्वात्तद्व्याख्यानमेवादौ युक्तम् । तत्प्राधान्यं च काचिदृगेवाह ।

ऋचां त्वः पोषमास्ते पुपुष्वान्
गायत्रं त्वो गायति शक्करीषु ।
ब्रह्मा त्वो वदति जातविद्यां
यज्ञस्य मात्रां वि मिमीत उ त्वः ॥

एतस्या ऋचस्तात्पर्यं निरुक्तकारो यास्कः संक्षिप्य दर्शयति । ऋत्विक्कर्मणां विनियोगमाचष्ट इति ।

पुनरपि स एव प्रथमं पादं विवृणोति । ऋचामेकः पोषमास्ते पुपुष्वान्होतर्गर्चनीति । अस्यायमर्थः । त्वशब्द एकशब्दपर्यायो होतृविशेषणम् । होतृनामक एक ऋत्विग्यज्ञकाले स्वकीयवेदगतानामृचां पुष्टिं कुर्वन्नास्ते । भिन्नप्रदेशेष्वाम्नातानामृचां संघातमेकत्र संपाद्यैतावदिदं शस्त्रमिति क्लृप्तिं करोति । सेयं पुष्टिः । अर्चनीत्यमुमर्थमृक्छब्द आचष्टे । अर्च्यते प्रशस्यतेऽनया देवविशेषः क्रियाविशेषस्तत्साधनविशेषो वेत्यृक्छब्दव्युत्पत्तेरिति ।

अथ द्वितीयं पादं विवृणोति । गायत्रमेको गायति शक्करीषूद्गाता गायत्रं गायतेः स्तुतिकर्मणः शक्कर्य ऋचः शक्नोतेस्तद्यदाभिर्वृत्रमशकद्धन्तुं तच्छकरीणां शक्करीत्वमिति विज्ञायत इति ।

अस्यायमर्थः । उद्गातृनामक एक ऋत्विग्गायत्रशब्दाभिधेयं स्तोत्रं शक्करीशब्दाभिधेयास्वृक्षु गायति । धातूनामनेकार्थत्वेन स्तुतिक्रियावाचिनो गायतिधातोरुत्पन्नो गायत्रशब्दः । शक्करीशब्दस्तु शक्नोतिधातोरुत्पन्नः । वृत्रं शत्रुं हंतुं शक्नोत्याभिर्ऋग्भिरित्येषा व्युत्पत्तिः कस्मिंश्चिद्ब्राह्मणे विज्ञायत इति ।

अथ तृतीयं पादं विवृणोति । ब्रह्मैको जाते जाते विद्यां वदति ब्रह्मा सर्वविदिति । अस्यायमर्थः । ब्रह्मनामक एक ऋत्विग्जाते जाते तदा तदोत्पन्ने प्रस्तुते प्रणयनादिकर्मणि विद्यामनुज्ञां वदति । ब्रह्मन्नपः प्रणेष्यामीत्येवं संबोधितः सन्नों प्रणयेत्यनुजानाति । स च ब्रह्मा वेदत्रयोक्तसर्वकर्माभिज्ञः । तस्माद्योग्यतां दृष्ट्वा तत्तदनुज्ञातुं सति प्रमादे समाधातुं च समर्थ इति । तच्च सामर्थ्यं छंदोगा आमनंति । एष एव यज्ञस्तस्य मनश्च वाक्च वर्तनी । तयोरन्यतरां मनसा संस्करोति ब्रह्मा । वाचा होताध्वर्युरुद्गाता चान्यतरामिति । कृत्स्नो यज्ञः प्रमादराहित्याय मनसा सम्यगनुसंधेयः । वाचा च वेदत्रयोक्तमंत्राः पठनीयाः । तत्र होत्रादयस्त्रयो मिलित्वा वाग्रूपं यज्ञमार्गं संस्कुर्वंति । ब्रह्मा त्वेक एव मनोरूपं यज्ञमार्गं कृत्स्नमपि संस्करोति । तस्मादस्यास्ति सामर्थ्यमिति ।

अथ चतुर्थं पादं विवृणोति । यज्ञस्य मात्रां वि मिमीत एको ऽध्वर्युः । अध्वर्युरध्वरयुरध्वरं युनक्त्यध्वरस्य नेतेति । अस्यायमर्थः । अध्वर्युनामक एक ऋत्विग्यज्ञस्य मात्रां स्वरूपं वि मिमीते विशेषेण निष्पादयति । मीयते निर्मीयत इति मात्रा स्वरूपम् । तन्निष्पादकत्वं चाध्वर्योर्नामनिर्वचनादवगम्यते । अध्वर्युरि-

त्यत्र छांदस्यां प्रक्रियायां लुप्तमकारं पुनः प्रक्षिप्याध्वरयुरिति नाम संपादनीयम् । अध्वरं युनक्तीत्यवयवार्थः । अध्वरस्य नेतेति तात्पर्यार्थ इति ।

एतदेवाभिप्रेत्याध्वर्युवेदस्य यागनिष्पादकत्वद्योतकं निर्वचनं यास्को दर्शयति । मंत्रा मननात् । छंदांसि छादनात् । स्तोमः स्तवनात् । यजुर्यजतेरिति । एवं सत्यध्वर्युसंबंधिनि यजुर्वेदे निष्पन्नं यज्ञशरीरमुपजीव्य तदपेक्षितौ स्तोत्रशस्त्ररूपावयवावितरेण वेदद्वयेन पूर्येते इत्युपजीव्यस्य यजुर्वेदस्य प्रथमतो व्याख्यानं युक्तम् । तत ऊर्ध्वं साम्नामृगाश्रितत्वादुभयोर्मध्ये प्रथमत ऋग्व्याख्यानं युक्तमित्यृग्वेद इदानीं व्याख्यायते ।

ननु वेद एव तावन्नास्ति । कुतस्तदवांतरविशेष ऋग्वेदः । तथा हि । को ऽयं वेदो नाम । न हि तत्र लक्षणं प्रमाणं वास्ति । न च तदुभयव्यतिरेकेण किंचिद्वस्तु प्रसिध्यति । लक्षणप्रमाणाभ्यां हि वस्तुसिद्धिरिति न्यायविदां मतम् ।

प्रत्यक्षानुमानागमेषु प्रमाणविशेषेष्वंतिमो वेद इति तल्लक्षणमिति चेत् । न । मन्वादिस्मृतिष्वतिव्याप्तेः । समयबलेन सम्यक्परोक्षानुभवसाधनमित्येतस्यागमलक्षणस्य तास्वपि सद्भावात् ।

अपौरुषेयत्वे सतीति विशेषणाददोष इति चेत् । न । वेदस्यापि परमेश्वरनिर्मितत्वेन पौरुषेयत्वात् ।

शरीरधारिजीवनिर्मितत्वाभावादपौरुषेयत्वमिति चेत् । न । सहस्रशीर्षा पुरुष इत्यादिश्रुतिभिरीश्वरस्यापि शरीरित्वात् ।

कर्मफलरूपशरीरधारिजीवनिर्मितत्वाभावमात्रेणापौरुषेयत्वं विवक्षितमिति चेत् । न । जीवविशेषैरग्निवाय्वादित्यैर्वेदा-

नामुत्पादितत्वात् । ऋग्वेद एवाग्नेरजायत यजुर्वेदो वायोः सामवेद आदित्यादिति श्रुतेरीश्वरस्याग्न्यादिप्रेरकत्वेन निर्मातृत्वं द्रष्टव्यम् ।

मंत्रब्राह्मणात्मकः शब्दराशिर्वेद इति चेत् । न । ईदृशो मंत्र ईदृशं ब्राह्मणमित्यनयोरद्याप्यनिर्णीतत्वात् । तस्मान्नास्ति किंचिद्वेदस्य लक्षणम् ।

नापि तत्सद्भावे प्रमाणं पश्यामः । ऋग्वेदं भगवो ऽध्येमि यजुर्वेदं सामवेदमाथर्वणं चतुर्थमित्यादिवाक्यं प्रमाणमिति चेत् । न । तस्यापि वाक्यस्य वेदांतःपातित्वेनात्माश्रयत्वप्रसंगात् । न खलु निपुणो ऽपि स्वस्कंधमारोढुं प्रभवेदिति ।

वेद एव द्विजातीनां निःश्रेयसकरः पर इत्यादिस्मृतिवाक्यं प्रमाणमिति चेत् । न । तस्याप्युक्तश्रुतिमूलत्वेन निराकृतत्वात् । प्रत्यक्षादिकं शंकितुमप्ययोग्यम् । वेदविषया तु लोकप्रसिद्धिः सार्वजनीनापि नीलं नभ इत्यादिवद्भ्रांता । तस्माल्लक्षणप्रमाणरहितस्य वेदस्य सद्भावो नांगीकर्तुं शक्यत इति पूर्वपक्षः ।

अत्रोच्यते । मंत्रब्राह्मणात्मकत्वं तावददुष्टं लक्षणम् । अत एवापस्तंबो यज्ञपरिभाषायामेवमाह । मंत्रब्राह्मणयोर्वेदनामधेयमिति । तयोस्तु स्वरूपमुपरिष्टान्निर्णेष्यते । अपौरुषेयवाक्यत्वमिदमपि यादृशमस्माभिर्विवक्षितं तादृशमुत्तरत्र स्पष्टीभविष्यति । प्रमाणान्यपि यथोक्तश्रुतिस्मृतिलोकप्रसिद्धिरूपाणि वेदसद्भावे द्रष्टव्यानि । यथा घटपटादिद्रव्याणां स्वप्रकाशकत्वाभावे ऽपि सूर्यचंद्रादीनां स्वप्रकाशकत्वमविरुद्धम् । तथा मनुष्यादीनां स्वस्कंधारोहासंभवे ऽप्यकुंठितशक्तेर्वेदस्येतरवस्तुप्रतिपादकत्ववत्स्वप्रतिपादकत्वमप्यस्तु । अत एव संप्रदायवि-

दो ऽकुंठितां शक्तिं वेदस्य दर्शयंति । चोदना हि भूतं भवंतं भविष्यंतं सूक्ष्मं व्यवहितं विप्रकृष्टमित्येवंजातीयमर्थं शक्नोत्यवगमयितुमिति । तथा सति वेदमूलायाः स्मृतेस्तदुभयमूलाया लोकप्रसिद्धेश्च प्रामाण्यं दुर्वारम् । तस्माल्लक्षणप्रमाणसिद्धो वेदो न केनापि चार्वाकादिनापोढुं शक्यत इति स्थितम् ।

नन्वस्तु नाम वेदाख्यः कश्चित्पदार्थः । तथापि नासौ व्याख्यानमर्हति।अप्रमाणत्वेनानुपयुक्तत्वात् । न हि वेदः प्रमाणम् । तल्लक्षणस्य तत्र दुःसंपादत्वात् । तथा हि । सम्यगनुभवसाधनं प्रमाणमिति केचिल्लक्षणमाहुः । अपरे त्वनधिगतार्थगंतृ प्रमाणमित्याचक्षते । न चैतदुभयं वेदे संभवति । मंत्रब्राह्मणात्मको हि वेदः । तत्र मंत्राः केचिदबोधकाः । अम्यक्सा त इंद्र ऋष्टिरित्येको मंत्रः । यादृश्मिन्धायि तमपस्यया विदादित्यन्यः । सृण्येव जर्भरी तुर्फरीतू इत्यपरः । एवमापांतमन्युस्तृपलप्रभर्मेत्यादय उदाहार्याः । न ह्येतैर्मंत्रैः कश्चिदप्यर्थो ऽवबुध्यते । एतेष्वनुभव एव यदा नास्ति तदा तत्सम्यक्त्वं तदीयसाधनत्वं च दूरापेतम् ।

अधः स्विदासीदुपरिस्विदासीदिति मंत्रस्य बोधकत्वे ऽपि स्थाणुर्वा पुरुषो वेत्यादिवाक्यवत्संदिग्धार्थबोधकत्वान्नास्ति प्रामाण्यम् ।

ओषधे त्रायस्वैनमिति मंत्रो दर्भविषयः । स्वधिते मैनं हिंसीरिति क्षुरविषयः । शृणोत ग्रावाण इति पाषाणविषयः । एतेष्वचेतनानां दर्भक्षुरपाषाणानां चेतनवत्संबोधनं श्रूयते । ततो द्वौ चंद्रमसाविति वाक्यवद्विपरीतार्थबोधकत्वादप्रामाण्यम् ।

एक एव रुद्रो न द्वितीयो ऽवतस्थे । सहस्राणि सहस्रशो

ये रुद्रा अधि भूम्यामित्यनयोस्तु मंत्रयोर्यावज्जीवमहं मौनीति वाक्यवद्व्याघातबोधकत्वादप्रामाण्यम् ।

आप उंदंत्विति मंत्रो यजमानस्य क्षौरकाले जलेन शिरसः क्लेदनं ब्रूते । शुभिके शिर आरोह शोभयंती मुखं ममेति मंत्रो विवाहकाले मंगलाचरणार्थं पुष्पनिर्मितायाः शुभिकाया वरवध्वोः शिरस्यवस्थानं ब्रूते । तयोश्च मंत्रयोर्लोकप्रसिद्धार्थानुवादित्वादनधिगतार्थगंतृत्वं नास्ति । तस्मान्मंत्रभागो न प्रमाणम् ।

अत्रोच्यते । अम्यगादिमंत्राणामर्थो यास्केन निरुक्तग्रंथे ऽवबोधितः । तत्परिचयरहितानामबोधो न मंत्राणां दोषमावहति । अत एवात्र लौकिकन्यायमुदाहरंति । नैष स्थाणोरपराधो यदेनमंधो न पश्यति । पुरुषापराधः स भवतीति ।

अधः स्विदासीदिति मंत्रश्च न संदेहबोधनाय प्रवृत्तः । किं तर्हि । जगत्कारणस्य परवस्तुनो ऽतिगंभीरत्वं निश्चेतुमेव प्रवृत्तः । तदर्थमेव हि गुरुशास्त्रसंप्रदायरहितैर्दुर्बोधत्वमधः स्विदित्यनया वचोभंग्योपन्यस्यते । स एवाभिप्राय उपरितनेषु को अद्धा वेदेत्यादिमंत्रेषु स्पष्टीकृतः ।

ओषध्यादिमंत्रेष्वपि चेतना एव तत्तदभिमानिदेवतास्तेन तेन नाम्ना संबोध्यंते । ताश्च देवता भगवता बादरायणेनाभिमानिव्यपदेशस्त्विति सूत्रे सूत्रिताः ।

एकस्यापि रुद्रस्य स्वमहिम्ना सहस्रमूर्तिस्वीकारान्नास्ति परस्परव्याघातः ।

जलादिद्रव्येण शिरःक्लेदनादेर्लोकप्रसिद्धत्वे ऽपि तदभिमानिदेवतानुग्रहस्याप्रसिद्धत्वात्तद्विषयत्वेनाज्ञातार्थज्ञापकत्वम् । ततो लक्षणसद्भावादस्ति मंत्रभागस्य प्रामाण्यम् ।

एतदेवाभिप्रेत्य भगवाञ्जैमिनिर्मंत्राधिकरणे मंत्राणां विवक्षितार्थत्वमसूत्रयत् । तानि च सूत्राणि क्रमेणोदाहृत्य व्याख्यास्यामः । तत्र पूर्वपक्षं सूत्रयति ।

तदर्थशास्त्रात् ।

यस्यार्थस्याभिधाने समर्थो मंत्रः स एवाभिधेयो यस्य शास्त्रस्य ब्राह्मणवाक्यस्य तदिदं वाक्यं तदर्थशास्त्रम् । तस्माच्छास्त्रादविवक्षितार्थो मंत्र इत्यवगम्यते । तथा हि । उरु प्रथस्वेति मंत्रेण पुरोडाशप्रथनमभिधीयते । पुरोडाशं प्रथयतीति ब्राह्मणेनापि तदेवाभिधीयते । तथा सति मंत्रेणैव प्रतीतत्वात्तदर्थबोधनाय प्रवृत्तं ब्राह्मणवाक्यमनर्थकं स्यात् । मंत्रस्याविवक्षितार्थत्वे तु विनियोगबोधनाय ब्राह्मणवाक्यमुपयुक्तम् । तस्मान्मंत्रा उच्चारणेनैवानुष्ठान उपकुर्वंति ।

ननूच्चारणार्थत्वे सत्यदृष्टं प्रयोजनं परिकल्प्येत । अर्थाभिधायकत्वे तु दृष्टं लभ्येत । तस्माद्ब्राह्मणस्यानुवादकत्वमभ्युपेत्यापि मंत्रस्याभिधानार्थत्वमेवेत्याशंक्योत्तरं सूत्रयति ।

वाक्यनियमात् ।

अग्निर्मूर्द्धा दिवः ककुदित्येवमेव वाक्यं पठितव्यमिति मंत्रे नियम उपलभ्यते । अर्थप्रत्यायनं तु मूर्द्धाग्निरित्येवं व्युत्क्रमपाठे ऽपि भवत्येव । तस्मान्नियतपाठक्रमसाफल्यायोच्चारणमेव मंत्रप्रयोजनम् ।

ननु पाठक्रमनियममात्रस्यादृष्टार्थत्वे ऽपि मंत्रपाठो ऽर्थबोधार्थ एवेत्याशंक्य तत्र दोषांतरं सूत्रयति ।

बुद्धशास्त्रात् ।

अग्नीदग्नीन्विहरेति प्रैषमंत्रः प्रयोगकाले पठ्यते । तत्राग्नि-

विहरणादिकर्माग्नीध्रेणाध्ययनकाल एव स्वकर्तव्यत्वेन बुद्धम्। तस्य च बुद्धस्यार्थस्य पुनर्मंत्रोच्चारणेन शासनमनर्थकम्। न हि सोपानत्के पादे पुनरप्युपानहं प्रतिमुंचति।

ननु बुद्धस्यार्थस्य प्रमादिकविस्मरणपरिहाराय मंत्रेण स्मारणमस्त्वित्याशंक्य दोषांतरं सूत्रयति।

अविद्यमानवचनात्।

चत्वारि शृंगा त्रयो अस्य पादा द्वे शीर्षे सप्त हस्तासो अस्येति मंत्र आम्नायते। न खलु चतुःशृंगत्वाद्युपेतं किंचिद्यज्ञसाधनं विद्यते यन्मंत्रपाठेनानुस्मर्यते।

नन्वीदृशी काचिद्देवता स्यादित्याशंक्यान्यं दोषं सूत्रयति।

अचेतनेऽर्थबंधनात्।

ओषधे त्रायस्वैनं शृणोत ग्रावाण इत्यादावचेतने द्रव्ये चेतनोचितं रक्षणश्रवणाद्यर्थं बध्नाति। स चायुक्तः।

नन्वभिमानिव्यपदेश इति वैयासिकशास्त्रे सूत्रितत्वादोषध्याद्यभिमानिचेतनदेवतात्र विवक्ष्यतामित्याशंक्य दोषांतरं सूत्रयति।

अर्थविप्रतिषेधात्।

अदितिर्द्यौरदितिरंतरिक्षमिति मंत्र आम्नायते। यदेव द्यौस्तदेवांतरिक्षमित्ययमर्थो विप्रतिषिद्धः। एक एव रुद्रः सहस्राणि सहस्रशो ये रुद्रा इत्यादिकमप्युदाहर्तव्यम्।

ननु त्वमेव माता च पिता त्वमेवेत्यादिवदंतरिक्षादिरूपत्वेनादितिः स्तूयते। एवमेकस्यापि रुद्रस्य योगसामर्थ्याद्बहुरूपस्वीकारोऽस्तु। ततो नार्थविप्रतिषेध इत्याशंक्य दोषांतरं सूत्रयति।

स्वाध्यायवदवचनात् ।

पूर्णिका नाम काचिद्योषिदवघातं करोति । तत्समीपे माणवकः स्वाध्यायग्रहणार्थं कदाचिदवघातमंत्रमधीते । न च तस्यार्थप्रकाशनविवक्षास्ति । प्रतिमुशलप्रहारं तस्य मंत्रस्यापठ्यमानत्वादक्षरग्रहणायैव तं मंत्रमन्यांश्च मंत्रानभ्यस्यति । तत्र स्वाध्यायकाले पठितो ऽप्यवघातमंत्रो यथा पूर्णिकां प्रति स्वार्थं न ब्रूते तथा कर्मकाले ऽपि स्वार्थं न वक्ष्यति ।

ननु तत्र माणवकस्यार्थविवक्षा नास्ति । पूर्णिकाप्यवबोद्धुमक्षमा । कर्मणि त्वध्वर्योरर्थविवक्षा विद्यते बोधश्च संभवतीत्याशंक्य दोषांतरं सूत्रयति ।

अविज्ञेयात् ।

केषांचिन्मंत्राणामर्थो विज्ञातुं न शक्यते । तद्यथा । अम्यक्सा त इंद्र ऋष्टिरस्मे इत्येको मंत्रः । सृण्येव जर्भरी तुर्फरीतू इत्यपरो मंत्रः ।

नन्वीदृशमंत्रार्थबोधायैव निगमनिरुक्तव्याकरणानि प्रवृत्तानीत्याशंक्य दोषांतरं सूत्रयति ।

अनित्यसंयोगान्मंत्रानर्थक्यम् ।

किं ते कृण्वंति कीकटेष्विति मंत्रे कीकटो नाम जनपद आम्नातः । तथा नैचाशाखं नाम नगरं प्रमगंदो राजेत्येते ऽर्था अनित्या आम्नाताः । तथा सति प्राक्प्रमगंदाज्ञायं मंत्रो भूतपूर्व इति गम्यते ।

तदेवमेतैस्तदर्थशास्त्रादिभिर्हेतुभिर्मंत्राणामर्थप्रत्यायनार्थत्वं नास्ति । किं तूच्चारणाददृष्टार्था एवेति पूर्वपक्षः ।

तत्र सिद्धांतं सूत्रयति ।

अविशिष्टस्तु वाक्यार्थः ।

तुशब्देन मंत्राणामदृष्टार्थमुच्चारणमात्रं वारयति । क्रियाकारकसंबंधेन प्रतीयमानो वाक्यार्थो लोकवेदयोरविशिष्टः । तथा सति यथा लोके ऽर्थप्रत्यायनायैव वाक्यमुच्चार्यते तथा वैदिके यागप्रयोगे ऽपि द्रष्टव्यम् । मंत्रेण प्रकाशितस्त्वर्थो ऽनुष्ठातुं शक्यते न त्वप्रकाशितः । तस्मान्मंत्रोच्चारणस्यार्थप्रकाशनरूपं दृष्टमेव प्रयोजनम् ।

नन्वभ्रिरसि नारिरसीत्यारभ्य त्रैष्टुभेन त्वा छंदसा दद इति मंत्र आम्नातः । तेनैव मंत्रेण प्रतीते ऽभ्र्यादाने पुनर्ब्राह्मणे तां चतुर्भिरभ्रिमादत्त इति विधीयते । तदेतद्विधानं त्वत्पक्षे व्यर्थं स्यादित्याशंक्योत्तरं सूत्रयति ।

गुणार्थेन पुनः श्रुतिः ।

मंत्रेण प्रतीतस्यैवार्थस्य ब्राह्मणे यत्पुनःश्रवणं तदेतच्चतुःसंख्यालक्षणगुणविधानार्थत्वेनोपयुज्यते । एतस्य विधानस्याभावे चतुर्णां मंत्राणां मध्ये येन केनाप्येकेनाभ्रिरादीयेत ।

नन्विमामगृभ्णन्रशनामृतस्येत्यश्वाभिधानीमादत्त इत्यत्र मंत्रसामर्थ्यादेव प्राप्तस्य रशनादानस्य पुनर्ब्राह्मणवाक्यं विनियोजकमाम्नायते । तदेतत्त्वन्मते व्यर्थमित्याशंक्योत्तरं सूत्रयति ।

परिसंख्या ।

गर्दभाभिधानीं नादत्त इति निषेधः परिसंख्या । तदर्थमिदं ब्राह्मणवाक्यम् । ननु परिसंख्यायां त्रयो दोषाः प्राप्नुयुः । आदत्त इतिशब्दो रशनादानलक्षणं स्वार्थं जह्यात् । तन्निषेधलक्षणः परार्थो ऽस्य शब्दस्य कल्प्येत । रशनात्वसामान्येन च प्राप्तं

गर्दभरशनाया आदानं बाध्येतेति त्रयो दोषाः । मैवम् । गर्दभरशनाया अप्राप्तत्वात् । तथा हि । त्वत्पक्षे प्रकरणपाठान्यथानुपपत्त्या मंत्रेणानेनादानं कुर्यादिति वाक्यं परिकल्प्यते। तेन च वाक्येन मंत्रादानयोः संबंधे सिद्धे सति पश्चात्किंविषयमादानमिति वीक्षायां लिंगाद्रशनामात्रस्यादानमुपेत्य गर्दभरशनायाः प्राप्तिर्वक्तव्या। सा च विलंबेनेत्यश्वाभिधानीमिति प्रत्यक्षेण वाक्येन मंत्रादानयोः संबंधे सति लिंगाद्रशनामात्रे प्राप्तमादानमश्वाभिधानीमिति श्रुत्या विशेषे व्यवस्थाप्यते । ततो मंत्रस्य निराकांक्षत्वाद्गर्दभरशनाया अप्राप्तत्वान्नास्ति प्राप्तबाधः । अत एव निषेधार्थो न कल्प्यते । विध्यर्थश्च न त्यज्यते । तत्र कुतो दोषत्रयम् । ईदृशमप्राप्तिरूपमेव गर्दभरशनाया निवारणमभिप्रेत्य परिसंख्येति सूत्रितम् ।

ननूरु प्रथस्वेति प्रथयतीति ब्राह्मणस्य वैयर्थ्यं तदवस्थमेवेत्याशंक्योत्तरं सूत्रयति ।

अर्थवादो वा ।

वाशब्दो वैयर्थ्यं वारयति । अस्त्यत्रार्थवादः । यज्ञपतिमेव तत्प्रथयतीति तेनार्थवादेन संबंधाय ब्राह्मणे विधिः पठ्यते ।

ननु प्रथयतीत्यनेनैव विधिशब्देन प्रथनमनूद्य यज्ञपतिमेवेत्यादिनार्थवादेन स्तोतव्यम् । तदेव तु प्रथनं कुतः प्राप्तमित्याशंक्योत्तरं सूत्रयति ।

मंत्राभिधानात् ।

अध्वर्युः पुरोडाशमुद्दिश्य मंत्रे प्रथस्वेत्येवमभिधत्ते । तस्मादभिधानादध्वर्युकर्तृकं प्रथनं प्राप्तम् । यथा लोके यः कुर्विति

ब्रूते स कारयत्येव तथात्रापि यः प्रथस्वेति ब्रूते स प्रथयत्येव ।

यदुक्तं अग्निर्मूर्द्धा दिव इति पाठक्रमनियमाददृष्टार्थो मंत्र इति तत्रोत्तरं सूत्रयति ।

अविरुद्धं परम् ।

परं द्वितीयसूत्रोक्तमस्मत्पक्षे ऽप्यविरुद्धम् । न हि वयं पाठक्रमनियमाददृष्टं निवारयामः । किं तर्हि । मंत्रोच्चारणेन ज्ञायमानमर्थप्रत्यायनं दृष्टप्रयोजनत्वान्नोपेक्षितव्यमित्येतावदेव ब्रूमः ।

ननु प्रोक्षणीरासादयेति मंत्रो बुद्धमेवार्थं शास्ति । तदयुक्तम् । सोपानत्कस्य पादस्योपानदंतरासंभवादित्युक्तमिति चेत् । तस्य परिहारं सूत्रयति ।

संप्रैषकर्मणो गर्हानुपलंभः संस्कारत्वात् ।

संप्रैषकर्मणो गर्हा त्वदुक्तदोषो नोपलभ्यते । बुद्धस्याप्यर्थस्य मंत्रेणैवानुस्मरणे सति नियमादृष्टलक्षणस्य संस्कारस्य सद्भावात् ।

यच्चोक्तं चत्वारि शृंगेति मंत्रो ऽसंतमेवार्थमभिधत्त इति तस्योत्तरं सूत्रयति ।

अभिधाने ऽर्थवादः ।

असतो ऽर्थस्याभिधाने वाक्ये गौणस्यार्थस्योक्तिर्द्रष्टव्या । तद्यथा । चत्वारो होत्रध्वर्यूद्गातृब्रह्माणो ऽस्य कर्मणः शृंगाणि । प्रातःसवनादयस्त्रयः पादाः । पत्नीयजमानौ द्वे शीर्षे । गायत्र्यादीनि सप्त छंदांसि हस्ताः । ऋग्वेदादिभिस्त्रिभिर्वेदैस्त्रेधा बंधनम् । कामान्वर्षतीति वृषभः । रोरवीति स्तोत्रशस्त्रादिशब्दान्पुनः पुनः करोति । महो देवः सो ऽयं प्रौढो यज्ञरूपो देवो मर्त्यानाविवेशेति मनुष्या एवात्राधिकारिणः । लोके ऽप्येवं

गौणप्रयोगा दृश्यंते। चक्रवाकस्तनी हंसदंतावली काशवस्त्रा शैवलकेशिनीत्येवं नद्याः स्तूयमानत्वात्। एवमोषधे त्रायस्व शृणोत ग्रावाण इत्याद्यचेतनसंबोधनानि स्तुतिपरत्वेन योजनीयानि। यस्मिन्वपन ओषधिरपि त्रायते तत्र वपनकर्ता त्रायत इति किमु वक्तव्यम्। तथा ग्रावाणो ऽपि प्रातरनुवाकं शृण्वंति किमुत विद्वांसो ब्राह्मणा इत्यादि मंत्राणामभिप्रायः।

यो ऽप्यदितिर्द्यौरदितिरंतरिक्षमिति विप्रतिषेध उक्तस्तस्योत्तरं सूत्रयति।

गुणादविप्रतिषेधः स्यात्।

यथा त्वमेव पिता त्वमेव मातेत्यत्र गौणप्रयोगादविरोधस्तद्वत्। एवमेकरुद्रदेवत्ये कर्मण्येको रुद्रः। शतरुद्रदेवत्ये शतं रुद्रा इत्यविरोधः।

यदप्युक्तं स्वाध्यायमधीयानो माणवकः पूर्णिकाया अवहतिं न प्रकाशयितुमिच्छतीति तत्रोत्तरं सूत्रयति।

विद्यावचनमसंयोगात्।

वेदविद्याग्रहणकाले ऽर्थस्य यदवचनं तदयज्ञसंयोगादुपपद्यते। न हि पूर्णिकाया अवघातो यज्ञसंयुक्तः। नापि माणवको यज्ञमनुतिष्ठति। अतो यज्ञानुपकारान्न तत्रार्थविवक्षा।

यदप्युक्तं अम्यक्सा त इंद्र सृण्येव जर्भरी तुर्फरीतू इत्यादावर्थस्य ज्ञातुमशक्यत्वान्नास्त्येवार्थ इति तत्रोत्तरं सूत्रयति।

संतः परमविज्ञानम्।

विद्यमान एवार्थः प्रमादालस्यादिभिर्न ज्ञायते। तेषां निगमनिरुक्तव्याकरणवशेन धातुतो ऽर्थः परिकल्पयितव्यः।

तद्यथा। जर्भरी तुर्फरीतू इत्येवमादीन्यश्विनोरभिधानानि। तेषु हि द्विवचनांतत्वं लक्ष्यते। आश्विनं चेदं सूक्तमश्विनोः काममप्रा इति दर्शनात्। एतदेवाभिप्रेत्य निरुक्तकारो व्याचष्टे। जर्भरी भर्तारावित्यर्थस्तुर्फरीतू हंतारावित्यर्थ इति। एवमम्यक्सा त इत्यादावप्युन्नेयम्।

यदप्युक्तं प्रमगंदाद्यनित्यार्थसंयोगान्मंत्रस्यानादित्वं न स्यादिति तत्रोत्तरं सूत्रयति।

उक्तश्चानित्यसंयोगः।

प्रथमपादस्यांतिमाधिकरणे सो ऽयमनित्यसंयोगदोष उक्तः परिहृतः। तथा हि। तत्र पूर्वपक्षे वेदानां पौरुषेयत्वं वक्तुं काठकं कालापकमित्यादिपुरुषसंबंधाभिधानं हेतूकृत्य

अनित्यदर्शनाच्चेति

हेत्वंतरं सूत्रितम्। तस्यायमर्थः। बबरः प्रावाहणिरकामयतेत्यनित्यानां बबरादीनामर्थानां दर्शनात्ततः पूर्वमसत्त्वात्पौरुषेयो वेद इति। तस्योत्तरं सूत्रितम्।

परं तु श्रुतिसामान्यमात्रम्।

तस्यायमर्थः। यत्काठकादिसमाख्यानं तत्प्रवचननिमित्तम्। यत्तु परं बबराद्यनित्यदर्शनं तच्छब्दसामान्यमात्रम्। न तु तत्रानित्यो बबराख्यः कश्चित्पुरुषो विवक्षितः। किं तु बबर इति शब्दानुकृतिः। तथा सति बबरेति शब्दं कुर्वन्वायुरभिधीयते। स च प्रावाहणिः प्रकर्षेण वहनशीलः। एवमन्यत्राप्यूहनीयम्। तदेवं कस्यचिदपि दोषस्यासंभवाद्विवक्षितार्था मंत्राः स्वार्थप्रकाशनायैव प्रयोक्तव्याः।

नन्वर्थप्रकाशनार्थत्वे सति दृष्टं प्रयोजनं लभ्यत इति युक्ति-

मात्रमिदमुच्यते । न त्वेतदुपोद्बलकं किंचिच्छ्रौतं लिंगं पश्याम इत्याशंक्योत्तरं सूत्रयति ।

लिंगोपदेशश्च तदर्थवत् ।

आग्नेय्याग्नीध्रमुपतिष्ठेतेति श्रूयते । तस्यायमर्थः । अग्नि-र्देवता यस्या ऋचः सेयमाग्नेयी । तयाग्नीध्रस्थानमुपतिष्ठेतेति । अत्र ह्युपस्थानमुपदिशद्ब्राह्मणमग्ने नयेत्यनयोपतिष्ठेतेति मंत्र-प्रतीकं पठित्वा नोपदिशति । किं त्वाग्नेयीत्वलिंगेनोपदिशति । यदा यस्यामृच्यग्निः प्राधान्येन प्रतिपाद्यते तदा तस्या ऋचो ऽग्निर्देवता भवति । तथा सत्याग्नेय्येति देवतावाचितद्धितांत-निर्देश उपपद्यते । तस्मादयमुपदेशस्तन्मंत्रवाक्यमर्थवदिति बोधयति । अतो विवक्षितार्थत्वादर्थप्रत्यायनार्थं प्रयोगकाले मंत्रोच्चारणम् ।

तस्मिन्नेव विवक्षितार्थत्वे लिंगांतरं सूत्रयति ।

ऊहः ।

प्रकृतावाम्नातस्य मंत्रस्य विकृतौ समवेतार्थत्वाय तदुचि-तपदांतरस्य प्रक्षेपेण पाठ ऊहः । तद्यथा । अन्वेनं माता मन्यता-मनु पितानु भ्रातेति प्राकृतः पशुविषयो मंत्रपाठः । तस्य च मंत्रस्य विकृतौ पशुद्वये सत्यन्वेनौ माता मन्यतामित्यूहः । पशुबहुत्वे सत्यन्वेनान्माता मन्यतामित्यूहः कर्तव्यः । एतन्मं-त्रव्याख्यानरूपं ब्राह्मणमेवमाम्नायते । न माता वर्धते न पि-तेति । तत्रेदं चिंतनीयम् । किमत्र शरीरवृद्धिर्निषिध्यते । आहो-स्विच्छब्दवृद्धिरिति । एकवचनांतस्य मातृशब्दस्य मातराविति द्विवचनांतत्वेन वा मातर इति बहुवचनांतत्वेन वा प्रयोगः शब्दवृद्धिः । तत्र न तावच्छरीरवृद्धिर्निषेद्धुं शक्यते । बाल्यकौ-

मारयौवनादिवयो ऽनुसारेण तद्वृद्धेः प्रत्यक्षत्वात् । अतः शब्दवृद्धिनिषेध एव परिशिष्यते । मातृशब्दपितृशब्दयोर्विशेषाकारेण वृद्धिनिषेधादितरस्यैनमिति शब्दस्यार्थानुसारिणी वृद्धिः सूचिता भवति । तत्र यद्यर्थो न विवक्ष्येत तदा पशुद्वित्वे द्विवचनं पशुबहुत्वे बहुवचनं च कथमूहोत । तस्माद्विवक्षितार्था मंत्राः ।

तस्मिन्नेवार्थे लिंगांतरं सूत्रयति ।

विधिशब्दाच्च ।

मंत्रव्याख्यानरूपो ब्राह्मणगतः शब्दो विधिशब्द इत्युच्यते । स चैवमाम्नायते । शतं हिमाः शतं वर्षाणि जीव्याः स्मेत्येवैतदाहेति । तत्र शतं हिमा इत्येतद्व्याख्येयमंत्रस्य प्रतीकम् । अवशिष्टं तु तस्य तात्पर्यव्याख्यानम् । मंत्रस्याविवक्षितार्थत्वे तु किं नाम तात्पर्यं मंत्रे व्याख्यायते । तस्माद्विवक्षितार्था मंत्राः प्रयोगकाले स्वार्थप्रकाशनायैवोच्चारयितव्याः ।

तत्र संग्रहश्लोकौ ।

मंत्रा उरु प्रथस्वेति किमदृष्टैकहेतवः ।
यागेषूत पुरोडाशप्रथनादेश्च भासकाः ॥
ब्राह्मणेनापि तद्भानान्मंत्राः पुण्यैकहेतवः ।
न तद्भानस्य दृष्टत्वाद्दृष्टं वरमदृष्टतः ॥

नन्वस्तु मंत्रभागस्य प्रामाण्यम् । ब्राह्मणभागस्य तु न तद्युज्यते । तथा हि । द्विविधं ब्राह्मणम् । विधिरर्थवादश्चेति । तथा चापस्तंबः । कर्मचोदना ब्राह्मणानि । ब्राह्मणशेषो ऽर्थवाद इति । विधिरपि द्विविधः । अप्रवृत्तप्रवर्तनमज्ञातज्ञापनं चेति । आग्नावैष्णवं पुरोडाशं निर्वपंति दीक्षणीयायामित्याद्याः कर्मकांडगतविधयो ऽप्रवृत्तप्रवर्तकाः । आत्मा वा इदमेक एवाग्र

आसीदित्यादयो ब्रह्मकांडगता विधयो ऽज्ञातज्ञापकाः । तत्र कर्मकांडगतानां जर्तिलयवाग्वा वा जुहुयाद्गवीधुकयवाग्वा वेत्यादिविधीनां नास्ति प्रामाण्यम् । प्रवृत्त्ययोग्यद्रव्याविधानेन सम्यगनुभवसाधनत्वाभावात् । अयोग्यत्वं च वाक्यशेषे समाम्नातम् । अनाहुतिर्वै जर्तिलाश्च गवीधुकाश्चेति । तत्र ह्यारण्यतिलानामारण्यगोधूमानां चाहुतिद्रव्यत्वं निषिद्धम् । तस्माद्बाधितो जर्तिलादिविधिरप्रमाणम् । एवमैतरेयतैत्तिरीयादिब्राह्मणेषु तत्तन्नादृत्यं तत्तथा न कार्यमिति वाक्याभ्यां बहवो विधयो निषिद्धाः । अपि चैतरेयब्राह्मणे ऽनुदितहोमं बहुधा निंदित्वा तस्मादुदिते होतव्यमित्यसकृन्निगमितम् । तैत्तिरीयाश्च तथैवामनंति । यदनुदिते सूर्ये प्रातर्जुहुयादुभयमेवाग्नेयं स्यादुदिते सूर्ये प्रातर्जुहोतीति । पुनरपि त एवोदितहोमे दोषमामनंति । यदुदिते सूर्ये प्रातर्जुहुयाद्यथातिथये प्रद्रुताय शून्यायावसथायाहार्यं हरंति तादृगेव तदिति । तथैवातिरात्रे षोडशिनं गृह्णातीति विधिर्नातिरात्रे षोडशिनं गृह्णातीति निषेधेन बाध्यते । ज्योतिष्टोमादिष्वप्यनुष्ठानानंतरमेव स्वर्गादिफलं नोपलभ्यते । न हि भोजनानंतरं तृप्तेरनुपलंभो ऽस्ति । तस्मात्कर्मविधिषु प्रामाण्यं दुःसंपादम् ।

अज्ञातज्ञापकेषु ब्रह्मविधिष्वपि परस्परविरोधान्नास्ति प्रामाण्यम् । आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीदित्यैतरेयिण आमनंति । असद्वा इदमग्र आसीदिति तैत्तिरीयाः । सो ऽयं विरोधः । तस्माद्वेदे विधिभागः सर्वो ऽप्यप्रमाणमिति प्राप्ते ब्रूमः ।

अस्त्वेवं जर्तिलादिविधेरप्रामाण्यं तदर्थस्याननुष्ठेयत्वात् । अनुष्ठेयस्त्वर्थ उपरितने ऽजक्षीरेण जुहोतीति वाक्ये विधी-

यते । तत्प्रशंसार्थमत्र जर्तिलादिकमनूद्य निंद्यते । यथा गवाम-
श्वानां च प्रशंसार्थमपशवो वा अन्ये गोअश्वेभ्य इति वाक्येना-
र्थवादरूपेणाजादीनां पशुत्वं निंद्यते तद्वत् । एवं तर्ह्यजादेर्यथा
वस्तुतः पशुत्वमस्ति तथा जर्तिलादिविधिरत्र निंद्यमानो ऽपि
क्वचिच्छाखांतरे भवेदिति चेत् । भवतु नाम । प्रामाण्यमपि
तच्छाखाध्यायिनं प्रति भविष्यति । यथा गृहस्थाश्रमे निषि-
द्धमपि परान्नभोजनमाश्रमांतरेषु प्रामाणिकं तद्वत् । अनेन
न्यायेन सर्वत्र परस्परविरुद्धौ विधिनिषेधौ पुरुषभेदेन व्य-
वस्थापनीयौ । यथा मंत्रेषु पाठभेदः शाखाभेदेन व्यवस्थित-
त्वात् । तैत्तिरीया वायवस्थोपायवस्थेति मंत्रमामनंति । वाजस-
नेयिनस्तूपायवस्थेत्येतं भागं नामनंति । प्रत्युत शतपथब्राह्मणे स
भागो ऽनूद्य निराकृतः । तथा सूक्तवाकमंत्रे शाखांतरपाठं निराकृ-
त्य पाठांतरं तैत्तिरीया आमनंति । यद्ब्रूयात्सूपावसाना च स्वध्य-
वसाना चेति प्रमायुको यजमानः स्यादिति निराकरणम् ।
सूपचरणा च स्वधिचरणा चेत्येव ब्रूयादिति पाठांतरोपदेशः ।
तत्रानुष्ठातृपुरुषभेदेन व्यवस्था । तद्वद्विधिषु द्रष्टव्यम् । षोडशि-
ग्रहणादिदूषणं त्वश्रुतमीमांसावृत्तांतस्य तवैव शोभते । पूर्वमी-
मांसायां दशमाध्यायस्याष्टमपादे षोडशिनो ग्रहणाग्रहणवि-
कल्पो निर्णीतः । द्वितीयस्याध्यायस्य प्रथमपादे कालांतरभा-
विफलसिद्ध्यर्थमपूर्वं निर्णीतम् । तद्वदुत्तरमीमांसायां प्रथमाध्या-
यस्य चतुर्थे पादे कारणत्वेन चाकाशादिषु यथा व्यपदिष्टो-
क्तेरित्यस्मिन्सूत्रे जगत्कारणे परमात्मनि श्रुतिविप्रतिपत्तिर्नि-
राकृता । द्वितीयस्याध्यायस्य प्रथमे पाद आरंभाधिकरणे त्वस-
व्यपदेशान्नेति चेत् । न । धर्मांतरेण वाक्यशेषादिति सूत्रे तै-

त्तिरीयवाक्यगतस्यासच्छब्दस्य न शून्यपरत्वं किं त्वव्यक्तावस्थापरत्वमिति निर्णीतम् । तथा जैमिनिश्चोदनासूत्रे विधिवाक्यं धर्मे प्रमाणमिति प्रतिज्ञायौत्पत्तिकसूत्रे तत्प्रामाण्यं समर्थयामास । व्यासोऽपि शास्त्रयोनित्वसूत्रे वेदांतानां ब्रह्मणि प्रामाण्यं प्रतिज्ञाय तत्तु समन्वयादित्यादिसूत्रैः समर्थयामास । तस्मादमीमांसकस्य तव पूर्वोक्तस्थाणवंधन्यायो दुष्परिहरः । अतो विधिभागस्य प्रामाण्यं सुस्थितम् ।

अर्थवादभागस्य प्रामाण्यं महता प्रयत्नेन जैमिनिः समर्थयामास । तत्सूत्राणि व्याख्यास्यंते । तत्र पूर्वपक्षं सूत्रयति ।

आम्नायस्य क्रियार्थत्वादानर्थक्यमतदर्थानां
तस्मादनित्यमुच्यते ।

आम्नायस्य सर्वस्य क्रियाप्रतिपादनाय प्रवृत्तत्वादक्रियाप्रतिपादकानामर्थवादानां नास्ति कश्चिद्विवक्षितः स्वार्थः । ते चार्थवादा एवमाम्नायंते । सोऽरोदीद्यदरोदीत्तद्रुद्रस्य रुद्रत्वम् । स आत्मनो वपामुदखिदत् । देवा वै देवयजनमध्यवसाय दिशो न प्राजानन्निति । यस्मादीदृशस्य वाक्यस्य विवक्षितोऽर्थः कश्चिदपि नास्ति तस्मादिदं वाक्यमनित्यमुच्यते । यद्यप्यनादित्वात्स्वरूपेणानित्यत्वं नास्ति तथापि धर्मावबोधनलक्षणस्य नित्यकार्यस्याभावादनित्यैः काव्यालापैः समानत्वादप्रमाणमित्यर्थः ।

ननूदाहृतानामर्थवादानामनुष्ठेये धर्मे प्रामाण्याभावेऽपि स्वार्थे प्रामाण्यमस्तु लब्धस्यायकत्वेन स्वतः प्रामाण्यस्यापवदितुमशक्यत्वादित्याशंक्यान्येषु केषुचिदर्थवादेषु मानांतरविरोधदर्शनादप्रामाण्ये सति तद्दृष्टांतेन सर्वेषामप्यर्थवादानामप्रामाण्यमित्यभिप्रेत्य सूत्रयति ।

शास्त्रदृष्टविरोधाच्च ।

शास्त्रविरोधो दृष्टविरोधः शास्त्रदृष्टविरोध इति त्रिविधो विरोधो ऽर्थवादेषूपलभ्यते । तथा हि । स्तेनं मनो ऽनृतवादिनी वागित्यत्र श्रूयमाणं मानसं चौर्यं वाचिकमनृतवदनं च प्रतिषेधशास्त्रेण विरुद्धम् । तस्माद्धूम एवाग्नेर्दिवा ददृशे नार्चिस्तस्मादर्चिरेवाग्नेर्नक्तं ददृशे न धूम इत्यत्र दृष्टविरोधः । तथा न चैतद्विद्मो वयं ब्राह्मणा वा स्मो ऽब्राह्मणा वेत्यत्रापि प्रत्यक्षविरोधः । को हि तद्वेद यद्यमुष्मिँल्लोके ऽस्ति वा न वेत्यत्र शास्त्रदृष्टविरोधः । स्वर्गकामो यजेतेत्यादिशास्त्रे ह्यामुष्मिकं फलं दृश्यते । तस्माद्विरोधादर्थवादानामप्रामाण्यम् ।

ननु सो ऽरोदीदित्यादीनां निःप्रयोजनत्वात्स्तेनं मन इत्यादीनां च विरोधादप्रामाण्ये ऽपि फलप्रतिपादकानामर्थवादानां तदुभयवैलक्षण्यादस्तु प्रामाण्यमित्याशंक्योत्तरं सूत्रयति ।

तथा फलाभावात् ।

यथा मानांतरविरुद्धमर्थवादैरुक्तं तथा फलमप्यविद्यमानमेव तैरुच्यते । तथा हि । गर्गत्रिरात्रं प्रकृत्य श्रूयते । शोभते ऽस्य मुखं य एवं वेदेति । दर्शपूर्णमासयोर्वेदाभिमर्शनं प्रकृत्य श्रूयते । आस्य प्रजायां वाजी जायते य एवं वेदेति । न च वयं वेदितॄणां तत्फलमुपलभामहे ।

नन्वैहिकफलवाक्यानां विसंवादादप्रामाण्ये ऽप्यामुष्मिकफलवाक्यानामस्तु प्रामाण्यमित्याशंक्योत्तरं सूत्रयति ।

अन्यानर्थक्यात् ।

एवं हि श्रूयते । पूर्णाहुत्या सर्वान्कामानवाप्नोति । पशु-

बंधयाजी सर्वाँल्लोकानभिजयति । तरति मृत्युं तरति पाप्मानं तरति ब्रह्महत्यां यो ऽश्वमेधेन यजते य उ चैनमेवं वेदेति । तत्राग्न्याधेयगतया पूर्णाहुत्या सर्वकामप्राप्तेरन्यान्यग्निहोत्रादीन्युत्तरकालीनान्यनर्थकानि स्युः । तथा निरूढपशुबंधानुष्ठानेन सर्वल्लोकाभिजयाज्ज्योतिष्टोमादीनामानर्थक्यम् । अध्ययनकालीनेनैवाश्वमेधवेदनेन ब्रह्महत्यादितरणात्तदनुष्ठानं च व्यर्थं स्यात् । तस्मादामुष्मिकफलवाक्यानामप्यप्रामाण्यम् ।

ननु मा भूत्फलवाक्यानां प्रामाण्यम् । तथापि निषेधवाक्येषु विरोधानुपलंभादस्तु प्रामाण्यमित्याशंक्योत्तरं सूत्रयति।

अभागिप्रतिषेधात् ।

न पृथिव्यामग्निश्चेतव्यो नांतरिक्षे न दिवीत्यत्रांतरिक्षस्य च दिवश्च प्रतिषेधभागित्वं नास्ति । तत्र चयनप्रसंगस्यैवाभावात् । मा भूत्तर्हि निषेधानां प्रामाण्यम् ।

बबरः प्रावाहणिरकामयतेत्यादीनां पूर्वपुरुषवृत्तांताभिधायिनां विरोधानुपलंभादस्तु प्रामाण्यमित्याशंक्योत्तरं सूत्रयति ।

अनित्यसंयोगात् ।

बबरादिरूपेणानित्येनार्थेन संयोगे सत्यस्य वाक्यस्य ततः पूर्वमभावात्कालिदासादिवाक्यवत्पौरुषेयत्वं प्रसज्येत ।

किं बहुना । सर्वथापि नास्त्येवार्थवादानां प्रामाण्यमिति पूर्वः पक्षः ।

सिद्धांतं सूत्रयति ।

विधिना त्वेकवाक्यत्वात्स्तुत्यर्थेन विधीनां स्युः ।

तुशब्दो ऽर्थवादानामप्रामाण्यं वारयति । वायुर्वै क्षेपिष्ठेत्ये-

वमादीनामर्थवादानां वायव्यं श्वेतमालभेतेत्यादिना विधिना सहैकवाक्यत्वादस्ति धर्मे प्रामाण्यम् । न च विधिवाक्यस्यार्थवादनैरपेक्ष्येण पदान्वयसंपूर्तेस्तत्रार्थवादानां नास्त्युपयोग इति शंकनीयम् । ते ह्यर्थवादाः पुरुषप्रवृत्तिमाकांक्षतां विधीनां स्तुत्यर्थत्वेनोपयुक्ताः स्युः । स्तुत्या च प्रलोभितः पुरुषस्तत्र प्रवर्तते ।

नन्वर्थवादानां प्रमादपठितत्वेनोपेक्षणीयत्वात्किमनेनैकवाक्यताप्रयासेनेत्याशंक्याह ।

तुल्यं च सांप्रदायिकम् ।

अनध्यायवर्जनादिनियमपुरःसरं गुरुसंप्रदायादध्ययनं यत्तत्सांप्रदायिकम् । तच्च विधीनामर्थवादानां च समानम् । तस्माद्विधिवदेतेषामपि प्रमादपाठो न भवति ।

ननु शास्त्रदृष्टविरोधाच्चेत्येवमर्थवादेष्वनुपपत्तिरुक्तेत्याशंक्याह ।

अप्राप्ता चानुपपत्तिः प्रयोगे हि विरोधः स्याच्छब्दार्थस्त्वप्रयोगभूतस्तस्मादुपपद्यते ।

स्तेनं मन इत्यादौ शास्त्रविरोधाद्यनुपपत्तिरप्राप्ता । प्रयोगस्यानुक्तत्वात् । प्रयोगे हि स्तेयादीनामुच्यमाने शास्त्रविरोधः स्यात् । न चात्र स्तेयं कर्तव्यमिति प्रयोग उच्यते । किं तु स्तेयशब्दार्थ एवोच्यते । न च स्तेयशब्दार्थः प्रयोगभूतः । तस्माच्छब्दार्थवचनमात्रेण शास्त्रविरोधाभावादयमर्थवाद उपपन्न एव ।

ननु स्तुत्यर्थेन विधीनां स्युरिति यदुक्तं तदसत् । वैयधिकरण्यात् । वेतसशाखया चावकाभिश्चाग्निं विकर्षत्यापो वै शांता

इत्यत्र वेतसावके विधीयेते आपश्च स्तूयंत इति वैयधिकरण्य-मित्याशंक्याह ।

गुणवादस्तु ।

तुशब्दो वैयधिकरण्यदोषं वारयति । गुणवादो ह्यत्र विवक्षितः । यथा लोके काश्मीराभिजनो देवदत्तः काश्मीरदेशेषु स्तूयमानेषु स्तुतमात्मानं मन्यते । एवमत्राप्यङ्को जाते वेतसावके अप्सु स्तुतासु ते एव स्तुते भवतः । शांताभ्यो ऽद्भ्यो जातत्वाद्वेतसावके स्वयमपि शांति सत्यौ यजमानस्यानिष्टं शमयत इत्येतादृशस्य गुणस्य वादो ऽत्राभिप्रेतः ।

सो ऽरोदीदित्यत्रापि रजतस्य पतिताश्रुरूपत्वाद्रजतदाने गृहे ऽपि रोदनप्रसंगाद्बर्हिषि रजतं न देयमिति तन्निषेधेन विधेयेनार्थवादस्यैकवाक्यत्वम् । तत्र रजतदानाभावे रोदनाभावरूपो गुणो ऽत्र विवक्षितः । तेन च गुणेन रजतदाननिवारणरूपो विधिः स्तूयते । यद्यपि रजतस्याश्रुप्रभवत्वमत्यंतमसत्तथापि यथोक्तरीत्या विधेः स्तुतिः संपद्यते ।

यः प्रजाकामः पशुकामः स्यात्स एतं प्राजापत्यमजं तूपरमालभेतेत्ययं विधिः प्रजापतिवपोत्खेदेन स्तूयते । यस्मात्प्रजापतिः स्ववपामप्युत्खिद्याग्नौ प्रहृत्य ततो जातं तूपरमजमात्मार्थमालभ्य प्रजाः पशूंश्च लब्धवांस्तस्मात्प्रजादिसंपादको ऽयं तूपर इति तूपरगुणस्य वादो ऽत्र विवक्षितः ।

आदित्यः प्रायणीयश्चरुरित्येष विधिर्दिशो न प्राजानन्नित्यनेन दिङ्मोहेन स्तूयते । यथेयमदितिर्देवता दिङ्मोहमप्यपनीय दिग्विशेषं ज्ञापयति तथा बहुविधकर्मसमुदायरूपे सो-

मयागे ऽनुष्ठानविषयं भ्रममपनयतीति किमु वक्तव्यमित्येवम-दितिदेवतागतस्य गुणस्य वादो ऽत्र विवक्षितः। स्वकीयवपोत्खेदो देवयजनाध्यवसानमात्रेण दिङ्मोहश्चेत्युभयमस्तु वा मा वा। सर्वथापि स्तुतिपरत्वमभ्युपगतवतामस्माकं न किंचिद्धीयते। शिखा ते वर्धते वत्स गुडूचीं श्रद्धया पिबेत्यादावविद्यमानेनाप्यर्थेन लोके स्तुतिदर्शनात्।

अथ पूर्वपक्षिणा शास्त्रविरोधं दर्शयितुं यदुदाहृतं स्तेनं मनो ऽनृतवादिनी वागिति तत्रोत्तरं सूत्रयति।

रूपात्प्रायात्।

हिरण्यं हस्ते भवत्यथ गृभ्णातीत्येतं विधिं स्तोतुमयमर्थवाद उच्यते। यथा लोके किमृषिणा देवदत्त एव पूजयितव्य इत्यत्र देवदत्तपूजां स्तोतुमेवौदासीन्यमृषावुपन्यस्यते न तु पूज्यत्वमृषेर्वारयितुम्। एवमत्रापि हस्ते हिरण्यग्रहणं प्रशंसितुं मनसः स्तेनरूपत्वं वाचो ऽनृतवादित्वं चोपन्यस्यते। तत्र गुणवादेन शब्दार्थौ योजनीयः। यथा स्तेनाः प्रच्छन्नरूपा एवं मनो ऽपीति प्रच्छन्नरूपत्वमत्र गुणः। प्रायेण वागनृतं वक्तीति प्रायिकत्वं तत्र गुणः। हस्तस्तु न प्रच्छन्नो नाप्यनृतबहुलः। अतो हस्ते हिरण्यधारणं प्रशस्तमिति स्तूयते।

यदपि दृष्टविरोधाय धूम एवाग्नेर्दिवा ददृश इत्यादिकमुदाहृतं तत्रोत्तरं सूत्रयति।

दूरभूयस्त्वात्।

अग्निर्ज्योतिर्ज्योतिरग्निः स्वाहेति सायं जुहोति सूर्यो ज्योतिर्ज्योतिः सूर्यः स्वाहेति प्रातरित्येतौ विधी स्तोतुं सो

ऽर्थवादः। यस्मादर्चिर्दिवा न दृश्यते तस्मात्सूर्यमंत्र एव प्रातः प्रयोक्तव्यः। यस्माद्रात्रावर्चिरेव दृश्यते तस्मादग्निमंत्रो रात्रौ प्रयोक्तव्यः। सूर्यमंत्रश्च दिवा। इत्येवं तयोर्मंत्रयोः स्तुतिः। धूमार्चिषोरदर्शनोपन्यासस्तु दूरभूयस्त्वगुणनिमित्तः। भूयसि हि दूरे पर्वताग्रे वृक्षादयो ऽपि न विस्पष्टं दृश्यंते। किं तु तृणसादृश्येन तेषां दर्शनाभास एव। तद्वदत्रापि।

यदप्यन्यदृष्टविरोधायैवोदाहृतं न चैतद्विद्मो वयं ब्राह्मणा वा स्मो ऽब्राह्मणा वेति तत्रोत्तरं सूत्रयति।

स्त्र्यपराधात्कर्तुश्च पुत्रदर्शनात्।

प्रवरे प्रव्रियमाणे ब्रूयाद्देवाः पितर इत्यस्य विधेः स्तावको ऽयमर्थवादः। यदि यजमानो देवाः पितर इत्यादिमंत्रेण प्रवरमनुमंत्रयेत्तदानीमब्राह्मणो ऽपि ब्राह्मणो भवेदित्यनुमंत्रणस्य स्तुतिः। न चैतद्विद्म इत्येतदज्ञानवचनं दुर्ज्ञानत्वगुणेन तत्र प्रयुज्यते। यत्र स्त्रिया अपराधो भवति तत्र कर्तुरुत्पादयितुर्जारस्यापि पुत्रो दृश्यते। अतः पत्युपपत्योरुभयोः पुत्रदर्शनात्स्वकीयं जन्म कीदृशमिति दुर्ज्ञानम्। अनेनाभिप्रायेण प्रयुक्तत्वान्नास्ति तत्र दृष्टविरोधः। न हि तत्र दृश्यमानं स्वब्राह्मण्यमपवदितुं न चैतद्विद्म इत्युपन्यस्तम्।

यदपि शास्त्रीयदर्शनविरोधायोदाहृतं को हि तद्वेद यद्यमुष्मिंल्लोके ऽस्ति वा न वेति तत्रोत्तरं सूत्रयति।

आकालिकेप्सा।

दिक्ष्वतीकाशान्करोतीति प्राचीनवंशस्य द्वारविधिः। तस्य शेषो ऽयं को हि तद्वेदेति। धूमाद्युपद्रवपरिहारेण प्रत्यक्षेण फलेन द्वारविधिः स्तूयते। स्वर्गप्राप्तिरूपं तु फलमाकालिकम्।

अकाले भवमाकालिकं विप्रकृष्टकालीनं न त्विदानींतनमित्यर्थः। तस्येप्सा तस्य प्राप्तुमिच्छा। सा च कौ हि तद्वेद्त्यनिश्चयोपन्यासे कारणम्। यथा भाविकालीनः पौत्रप्रपौत्रादिवृत्तांतो निश्चेतुं न शक्यते। तद्वत्स्वर्गप्राप्तिर्भाविकालीनेति गुणयोगादनिश्चयोपन्यासः। धूमादिपरिहारस्तु प्रत्यक्षत्वान्निश्चित इत्यभिप्रायः।

यदप्यन्यदृष्टविरोधायोदाहृतं शोभते ऽस्य मुखं य एवं वेदेति तत्रोत्तरं सूत्रयति।

विद्याप्रशंसा।

सो ऽयं गर्गत्रिरात्रविधेः शेषः। तद्विषयं वेदनमपि मुखशोभाहेतुः किमुतानुष्ठानमिति स्तूयते। यथा कर्णाभरणादिना मुखं शोभितं भवति। एवं वेदितुरुत्साहेन विकसितं वदनं शोभितमिव शिष्यैरुद्वीक्ष्यते। अतः शोभासादृश्यगुणयोगाच्छोभत इत्युच्यते।

यदप्यन्यद्विरोधायोदाहृतमास्य प्रजायां वाजी जायते य एवं वेदेति सो ऽपि वेदानुमंत्रणविधेः शेषः। अत्रापि कैमुतिकन्यायेन स्तुतिः पूर्ववद्योजनीया। वेदितुः पुत्रः पितृशिक्षया स्वयमपि विद्वान्भवति। ततः प्रतिग्रहेणान्नं प्राप्नोति। तस्मादीदृशं गुणमभिप्रेत्य वाजी जायत इत्युक्तम्।

यदप्यन्यानर्थक्यायोदाहृतं पूर्णाहुत्या सर्वान्कामानवाप्नोतीति तत्रोत्तरं सूत्रयति।

सर्वत्वमाधिकारिकम्।

पूर्णाहुतिं जुहुयादित्यस्य विधेः शेषो ऽयम्। सर्वकामावाप्तिहेतुत्वात्प्रशस्तेयमाहुतिरिति स्तूयते। यथा सर्वे ब्राह्मणा

भोजयितव्या इत्यत्र सर्वत्वं स्वगृहागतब्राह्मणविषयम्। एवं पूर्णाहुत्या कर्मसांगत्वे यत्फलं तस्मिन्नधिकारि प्रस्तावे संभावितं तद्विषयमेव सर्वत्वं द्रष्टव्यम्। पूर्णाहुतेरभावे सत्याधानरूपं कर्मांगविकलं भवति। तच्च वैकल्यं पूर्णाहुत्या समाधीयत इत्येकः कामः। तस्मिन्समाहिते सत्याहवनीयाद्यग्नयो ऽग्निहोत्रादिकर्मसु योग्या भवंतीत्ययमन्यः कामः। तैश्च कर्मभिस्तत्तत्फलं प्राप्यत इति कामांतरम्। ईदृशी सर्वकामावाप्तिराहुत्यंतरेष्वपि विद्यत इति चेत्। विद्यतां नाम। किं नश्छिन्नम्। न खल्वेतावता पूर्णाहुतिस्तुतेः काचिद्धानिरस्ति।

ननु पूर्णाहुतेरंगस्वभावत्वात्तदीयफलश्रुतेरर्थवादत्वेन स्तावकत्वं भवतु। द्रव्यसंस्कारकर्मसु परार्थत्वात्फलश्रुतिरर्थवाद इति सूत्रेण निर्णीतत्वात्। पशुबंधवाक्यस्य तु कर्मविधायकत्वात्सर्वलोकाभिजयस्य मुख्यफलत्वादन्यानर्थक्यं दुर्वारमित्याशंक्योत्तरं सूत्रयति।

फलस्य कर्मनिष्पत्तेस्तेषां लोकवत्परिमाणतः
सारतो वा फलविशेषः स्यात्।

पृथिव्यंतरिक्षद्युलोकेष्वन्यतमलोकाभिजयरूपं फलं पशुबंधकर्मणा निष्पद्यते। तेषां च पृथिव्यादीनां फलानां कर्मांतरेण परिमाणाधिक्यं सारत्वं वा संपद्यते। ततः फलविशेषः स्यादिति नास्त्यानर्थक्यम्। लोकवदित्युक्तार्थे दृष्टांतः। यथा लोके निष्केण खारीपरिमितान्व्रीहीन्विक्रीय निष्कांतरेण पुनः क्रये सति परिमाणाधिक्यं भवति। यथा वा निष्केण वस्त्रमात्रं लभ्यते निष्कद्वयेन तु सारभूतं दुकूलम्। तथा भोगाधिक्यं भोगसारत्वं वा कर्मांतरेण द्रष्टव्यम्। ब्रह्महत्याया अपि

मानस्याः स्वल्पाया वेदनमात्रेण तरणम् । कायिक्यास्तु महत्या अश्वमेधेन । इति नास्त्यानर्थक्यम् ।

यो ऽपि नांतरिक्षे न दिवीत्यप्रसक्तप्रतिषेध उदाहृतः । तथा बबरः प्रावाहणिरित्यनित्यसंयोग उदाहृतः । तत्रोभयोत्तरं सूत्रयति ।

अंत्ययोर्यथोक्तम् ।

अंत्ययोरनयोरुदाहरणयोरुत्तरं पूर्वोक्तमेव द्रष्टव्यम् । अंतरिक्षादौ चयननिंदारूपो ऽर्थवादो हिरण्यं निधाय चेतव्यमित्यस्य विधेः शेषः । अतो ऽत्र स्तुत्यर्थेन विधीनां स्युरित्युक्तमेवोत्तरम् । अंतरिक्षे चयनप्रसक्त्यभावात्तन्निंदा नित्यानुवादो ऽस्तु । तेनापि विधिः स्तोतुं शक्यते । नित्यसिद्धार्थानुवादिना वायोः क्षेपिष्ठत्वेन पशुविधेः स्तुतत्वात् । बबरः प्रावाहणिरकामयतेत्यत्रापि बबरनामकः कश्चिदनित्यः पुरुषो मनुष्यो न विवक्षितः । किं तु बबरध्वनियुक्तः प्रकर्षेण वहनशीलो वायुर्व्यवहारदशायां नित्य एवार्थो विवक्षितः । इत्येतदुत्तरं प्रथमपादस्यांतिमाधिकरणे प्रोक्तम् ।

तस्मात्संभावितदोषाणां परिहृतत्वादर्थवादानामस्ति प्रामाण्यम् ।

तत्र संग्रहश्लोकाः ।

वायुर्वा इत्येवमादेरर्थवादस्य मानता ।
न विधेये ऽस्ति धर्मे किं किं वासौ तत्र विद्यते ॥
विध्यर्थवादशब्दानां मिथो ऽपेक्षापरिक्षयात् ।
नास्त्येकवाक्यता धर्मे प्रामाण्यं संभवेत्कुतः ॥
विध्यर्थवादौ साकांक्षौ प्राशस्त्यपुरुषार्थयोः ।
तेनैकवाक्यता तस्माद्वादानां धर्ममानता ॥

तदेवं वेदे विद्यमानानां त्रयाणां मंत्रविध्यर्थवादभागाना-मप्रामाण्ये कारणभावाद्बोधकानां तेषां प्रामाण्यस्य स्वतस्त्वांगीकाराच्च कृत्स्नस्यापि वेदस्य प्रामाण्यं सिद्धम् ।

नन्वेवमपि वेदस्य पौरुषेयत्वेन विप्रलंभकवाक्यवदप्रामाण्यं स्यात् । पौरुषेयत्वं च प्रथमपादे पूर्वपक्षत्वेन जैमिनिः सूत्रयामास ।

वेदांश्चैके संनिकर्षं पुरुषाख्या ।

एके वादिनो वेदान्प्रति संनिकर्षं मन्यंते । कालिदासादिभिर्निर्मितानां रघुवंशादिग्रंथानां समुच्चयार्थश्चकारः । ते ह्यत्र दृष्टांततया समुच्चीयंते । यथा रघुवंशादय इदानींतनास्तथा वेदा अपि । न तु वेदा अनादयः । अत एव वेदकर्तृत्वेन पुरुषा आख्यायंते । वैयासिकं भारतं वाल्मीकीयं रामायणमित्यत्र यथा भारतादिकर्तृत्वेन व्यासादय आख्यायंते । तथा काठकं कौथुमं तैत्तिरीयमित्येवं तत्तद्वेदशाखाकर्तृत्वेन कठादीनामाख्यातत्वाद्वेदाः पौरुषेयाः ।

ननु नित्यानामेव सतां वेदानामुपाध्यायवत्संप्रदायप्रवर्तकत्वेन काठकादिसमाख्या स्यादित्याशंक्य युक्त्यंतरं सूत्रयति ।

अनित्यदर्शनाच्च ।

अनित्या जननमरणवंतो बबरादयो वेदार्थे श्रूयंते । बबरः प्रावाहणिरकामयत कुसुरुबिंद औद्दालकिरकामयतेति । तथा सति बबरादिभ्यः पूर्वमभावादनित्या वेदाः । विमतं वेदवाक्यं पौरुषेयं वाक्यत्वात्कालिदासादिवाक्यवदित्याद्यनुमानसमुच्चयार्थश्चकारः ।

सिद्धांतं सूत्रयति ।

उक्तं तु शब्दपूर्वत्वम् ।

तुशब्दो वेदानामनित्यत्वं वारयति । शब्दस्य वेदरूपस्य कठादिपुरुषेभ्यः पूर्वत्वमनादित्वं प्राचीनैरेव सूत्रैरुक्तम् । औत्पत्तिकस्तु शब्दस्यार्थेन संबंध इत्यस्मिन्सूत्र औत्पत्तिकशब्देन सर्वेषां शब्दानां वेदानां तदर्थानां तदुभयसंबंधानां च नित्यत्वं प्रतिज्ञायोत्तराभ्यां शब्दाधिकरणवाक्याधिकरणाभ्यामुपपादितत्वात् । का तर्हि काठकाद्याख्याया गतिरित्याशंक्य संप्रदायप्रवर्तनात्सेयमुपपद्यत इत्युत्तरं सूत्रयति ।

आख्या प्रवचनात् ।

अस्त्वियमाख्याया गतिः ।

ततः परं बबराद्यनित्यदर्शनं यदुक्तं तस्य किमुत्तरमित्याशंक्योत्तरं सूत्रयति ।

परं तु श्रुतिसामान्यमात्रम् ।

यत्परं बबरादिकं तच्छब्दसामान्यमेव । न तु मनुष्यो बबरनामको ऽत्र विवक्षितः । बबरध्वनियुक्तस्य प्रवहणस्वभावस्य वायोरत्र वक्तुं शक्यत्वात् ।

ननु वेदे क्वचिदेवं श्रूयते वनस्पतयः सत्रमासत सर्पाः सत्रमासतेति । तत्र वनस्पतीनामचेतनत्वात्सर्पाणां चेतनत्वे ऽपि विद्यारहितत्वान्न तदनुष्ठानं संभवति । अतो जरद्गवो गायति मद्रकाणीत्याद्युन्मत्तबालवाक्यसदृशत्वात्केनचित्कृतो वेद इत्याशंक्योत्तरं सूत्रयति ।

कृते चाविनियोगः स्यात्कर्मणः संबन्धात् ।

यदि ज्योतिष्टोमादिवाक्यं केनचित्पुरुषेण क्रियेत तदानीं कृते तस्मिन्वाक्ये स्वर्गसाधनत्वे ज्योतिष्टोमस्य विनियोगो न

स्यात् । साध्यसाधनभावस्य पुरुषेण ज्ञातुमशक्यत्वात् । श्रूयते तु विनियोगः । ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेतेति । न चैतदुन्मत्तवाक्यसदृशं लौकिकविधिवाक्यवद्भाव्यकरणेतिकर्तव्यतारूपैस्त्रिभिरंशैरुपेताया भावनाया अवगमात् । लोके हि ब्राह्मणान्भोजयेदिति विधौ किं केन कथमित्याकांक्षायां तृप्तिमुद्दिश्यौदनेन द्रव्येण शाकसूपादिपरिवेषणप्रकारेणेति यथोच्यते । ज्योतिष्टोमविधावपि स्वर्गमुद्दिश्य सोमेन द्रव्येण दीक्षणीयाद्यंगोपकारप्रकारेणेत्युक्ते कथमुन्मत्तवाक्यसदृशं भवेदिति । वनस्पत्यादिसत्त्रवाक्यमपि न तत्सदृशम् । तस्य सत्त्रकर्मणो ज्योतिष्टोमादिना समत्वात् । यत्परो हि शब्दः स शब्दार्थ इति न्यायविद आहुः । ज्योतिष्टोमादिवाक्यस्य विधायकत्वादनुष्ठाने तात्पर्यम् । वनस्पत्यादिसत्त्रवाक्यस्यार्थवादत्वात्प्रशंसायां तात्पर्यम् । सा चाविद्यमानेनापि कर्तुं शक्यते । अचेतना अविद्वांसो ऽपि सत्त्रमनुष्ठितवंतः किं पुनश्चेतना विद्वांसो ब्राह्मणा इति सत्त्रस्तुतिः । चकारः पूर्वपक्षोक्तस्य वाक्यत्वहेतोः कर्त्रनुपलंभेन पराहतिं समुच्चिनोति । तस्मान्नास्ति वेदस्य पौरुषेयत्वम् ।

अत्रैतौ संग्रहश्लोकौ ।

पौरुषेयं न वा वेदवाक्यं स्यात्पौरुषेयता ।
काठकादिसमाख्यानाद्वाक्यत्वाच्चान्यवाक्यवत् ॥
समाख्यानं प्रवचनाद्वाक्यत्वं तु पराहतम् ।
तत्कर्त्रनुपलंभेन स्यात्ततो ऽपौरुषेयता ॥

ननु भगवता बादरायणेन वेदस्य ब्रह्मकार्यत्वं सूत्रितम् । शास्त्रयोनित्वादिति । ऋग्वेदादिशास्त्रकारणत्वाद्ब्रह्म सर्वज्ञ-

मिति सूत्रार्थः। बाढम्। नैतावता पौरुषेयत्वं भवति। मनुष्यनिर्मितत्वाभावात्। ईदृशमपौरुषेयत्वमभिप्रेत्य व्यवहारदशायामाकाशादिवन्नित्यत्वं बादरायणेनैव देवताधिकरणे सूत्रितम्। अत एव च नित्यत्वमिति। श्रुतिस्मृती चात्र भवतः। वाचा विरूप नित्ययेति श्रुतिः। अनादिनिधना नित्या वागुत्सृष्टा स्वयंभुवेति स्मृतिः। तस्मात्कर्तृदोषशंकाया अनुदयान्मंत्रब्राह्मणात्मकस्य वेदस्य निर्विघ्नं प्रामाण्यं सिद्धम्।

ननु मंत्रब्राह्मणात्मकत्वं वेदस्य न युक्तम्। तयोः स्वरूपस्य निर्णेतुमशक्यत्वात्। मैवम्। द्वितीयाध्यायस्य प्रथमपादे सप्तमाष्टमयोरधिकरणयोर्निर्णीतत्वात्।

सप्तमाधिकरणमारचयति।

अहे बुध्निय मंत्रं म इति मंत्रस्य लक्षणम्।
नास्त्यस्ति वास्य नास्त्येतदव्याप्त्यादेरवारणात्॥
याज्ञिकानां समाख्यानं लक्षणं दोषवर्जितम्।
ते ऽनुष्ठानस्मारकादौ मंत्रशब्दं प्रयुंजते॥

आधान इदमाम्नायते। अहे बुध्निय मंत्रं मे गोपायेति। तत्र मंत्रस्य लक्षणं नास्ति। अव्याप्त्यतिव्याप्त्योर्वारयितुमशक्यत्वात्। विहितार्थाभिधायको मंत्र इत्युक्ते वसंताय कपिंजलानालभत इत्यस्य मंत्रस्य विधिरूपत्वादव्याप्तिः। मननहेतुर्मंत्र इत्युक्ते ब्राह्मणे ऽतिव्याप्तिः। एवमसिपदांतो मंत्र उत्तमपुरुषांतो मंत्र इत्यादिलक्षणानां परस्परमव्याप्तिरिति चेत्। मैवम्। याज्ञिकसमाख्यानस्य निर्दोषलक्षणत्वात्। तच्च समाख्यानमनुष्ठानस्मारकादीनां मंत्रत्वं गमयति। उरु प्रथस्वेत्यादयो ऽनुष्ठानस्मारकाः। अग्निमीळे पुरोहितमित्या-

दयः स्तुतिरूपाः । इषे त्वेत्यादयस्त्वांताः । अग्न आ याहि वीतय इत्यादय आमंत्रणोपेताः । अग्नीदग्नीन्विहरेत्यादयः प्रैषरूपाः । अधः स्विदासीदुपरि स्विदासीदित्यादयो विचाररूपाः । अंबे अंबिके अंबालिके न मा नयति कश्चनेत्यादयः परिदेवनरूपाः । पृच्छामि त्वा परमंतं पृथिव्या इत्यादयः प्रश्नरूपाः । इयं वेदिः परो अंतः पृथिव्या इत्यादय उत्तररूपाः । एवमन्यदप्युदाहार्यम् । ईदृशेष्वत्यंतविजातीयेषु समाख्यानमंतरेण नान्यः कश्चिदनुगतो धर्मो ऽस्ति यस्य लक्षणत्वमुच्येत । लक्षणस्य चोपयोगः पूर्वाचार्यैर्दर्शितः ।

ऋषयो ऽपि पदार्थानां नांतं यांति पृथक्त्वशः ।
लक्षणेन तु सिद्धानामंतं यांति विपश्चितः ॥

तस्मादभियुक्तानां मंत्रो ऽयमिति समाख्यानं लक्षणम् ।

अष्टमाधिकरणमारचयति ।

नास्त्येतद्ब्राह्मणे ऽन्यत्र लक्षणं विद्यते ऽथवा ।
नास्तीयंतो वेदभागा इति क्लृप्तेरभावतः ॥
मंत्रश्च ब्राह्मणं चेति द्वौ भागौ तेन मंत्रतः ।
अन्यद्ब्राह्मणमित्येतद्भवेद्ब्राह्मणलक्षणम् ॥

चातुर्मास्येष्विदमाम्नायते । एतद्ब्राह्मणान्येव पंच हवींषीति । तत्र ब्राह्मणस्य लक्षणं नास्ति । कुतः । वेदभागानामियत्तानवधारणेन ब्राह्मणभागेष्वन्यभागेषु च लक्षणस्याव्याप्त्यतिव्याप्त्योः शोधयितुमशक्यत्वात् । पूर्वोक्तो मंत्रभाग एकः । भागांतराणि च कानिचित्पूर्वैरुदाहर्तुं संगृहीतानि ।

हेतुर्निर्वचनं निंदा प्रशंसा संशयो विधिः ।
परक्रिया पुराकल्पो व्यवधारणकल्पना ॥

तेन ह्यन्नं क्रियत इति हेतुः । तद्दध्नो दधित्वमिति निर्वचनम् । अमेध्या वै माषा इति निंदा । वायुर्वै क्षेपिष्ठेति प्रशंसा । तद्व्यचिकित्सज्जुहवानी मा हौषामिति संशयः । यजमानेन संमितौदुंबरी भवतीति विधिः । माषानेव मह्यं पचंतीति परकृतिः । पुरा ब्राह्मणा अभैषुरिति पुराकल्पः । यावतो ऽश्वान्प्रतिगृह्णीयात्तावतो वारुणांश्चतुष्कपालान्निर्वपेदिति विशेषावधारणकल्पना । एवमन्यदप्युदाहार्यम् ।

न च हेत्वादीनामन्यतमं ब्राह्मणमिति लक्षणम् । मंत्रेष्वपि हेत्वादिसद्भावात् । इंद्वो वामुशंति हीति हेतुः । उदानिषुर्महीरिति तस्मादुदकमुच्यत इति निर्वचनम् । मोघमन्नं विंदते अप्रचेता इति निंदा । अग्निर्मूर्धा दिवः ककुदिति प्रशंसा । अधः स्विदासीदुपरि स्विदासीदिति संशयः । वसंताय कपिंजलानालभत इति विधिः । सहस्रमयुता ददिति परकृतिः । यज्ञेन यज्ञमयजंत देवा इति पुराकल्पः । इतिकरणबहुलं ब्राह्मणमिति चेत् । न । इत्यददा इत्ययजथा इत्यपच इति ब्राह्मणो गायेदित्यस्मिन्ब्राह्मणेन गातव्ये मंत्रे ऽतिव्याप्तेः ।

इत्याहेत्यनेन वाक्येनोपनिबद्धं ब्राह्मणमिति चेत् । न । राजा चित्यं भगं भक्षीत्याह यो वा रक्षाः शुचिरस्मीत्याहेत्यनयोर्मंत्रयोरतिव्याप्तेः ।

आख्यायिकारूपं ब्राह्मणमिति चेत् । न । यमयमीसंवादसूक्तादावतिव्याप्तेः ।

तस्मान्नास्ति ब्राह्मणस्य लक्षणमिति प्राप्ते ब्रूमः ।

मंत्रब्राह्मणरूपौ द्वावेव वेदभागावित्यंगीकारान्मंत्रलक्षणस्य पूर्वमभिहितत्वादवशिष्टो वेदभागो ब्राह्मणमित्येतल्लक्षणं भविष्यति । तदेतल्लक्षणद्वयं जैमिनिः सूत्रयामास ।

तच्चोदकेषु मंत्राख्या । शेषे ब्राह्मणशब्दः ।

तस्मिन्वेदे केषुचिदभिधायकेषु वाक्येषु मंत्र इति समाख्या संप्रदायविद्भिर्व्यवह्रियते । मंत्रानधीमह इति । मंत्रव्यतिरिक्तभागे तु ब्राह्मणशब्दस्तैर्व्यवहृत इत्यर्थः ।

ननु ब्रह्मयज्ञप्रकरणे मंत्रब्राह्मणव्यतिरिक्ता इतिहासादयो भागा आम्नायंते । यद्ब्राह्मणानीतिहासपुराणानि कल्पान्गाथा नाराशंसीरिति । मैवम् । विप्रपरिव्राजकन्यायेन ब्राह्मणाव्यवांतरभेदानामेवेतिहासादीनां पृथगभिधानात् । देवासुराः संयत्ता आसन्नित्यादय इतिहासाः । इदं वा अग्रे नैव किंचिदासीदित्यादिकं जगतः प्रागवस्थामुपक्रम्य सर्गप्रतिपादकं वाक्यजातं पुराणम् । कल्पस्त्वारुणकेतुकचयनप्रकरणे समाम्नायत इति मंत्राः कल्पः । अत ऊर्ध्वं यदि बलिं हरेदित्यभिचयने यमगाथाभिः परिगायतीति विहिता मंत्रविशेषा गाथाः । मनुष्यवृत्तांतप्रतिपादका ऋचो नाराशंस्यः । तस्मान्मंत्रब्राह्मणव्यतिरिक्तभागाभावान्मंत्रब्राह्मणस्वरूपस्य लक्षितत्वात्तदुभयात्मकत्वं वेदस्य सुस्थितम् ।

मंत्रावांतरविशेषश्च तस्मिन्नेव पाद इत्थं विचारितः ।

नर्क्सामयजुषां लक्ष्म सांकर्यादिति शंकिते ।
पादश्च गीतिः प्रश्लिष्टपाठ इत्यस्त्यसंकरः ॥

इदमाम्नायते । अहे बुध्निय मंत्रं मे गोपाय यमृषयस्त्रैविदा विदुः । ऋचः सामानि यजूंषीति त्रीन्वेदान्विदंतीति त्रिविदः ।

त्रिविदां संबंधिनोऽध्येतारस्त्रैविदाः । ते च यं मंत्रभागमृगादिरूपेण त्रिविधमाहुस्तं गोपायेति योजना । तत्र त्रिविधानामृक्सामयजुषां व्यवस्थितं लक्षणं नास्ति । कुतः । सांकर्यस्य दुःपरिहरत्वात् । अध्यापकप्रसिद्धेरृग्वेदादिषु पठितो मंत्र इति हि लक्षणं वक्तव्यम् । तच्च संकीर्णम् । देवो वः सवितोत्पुनात्वच्छिद्रेण पवित्रेण वसोः सूर्यस्य रश्मिभिरित्ययं मंत्रो यजुर्वेदे संप्रतिपन्नो यजुषां मध्ये पठितः । न च तस्य यजुष्ट्वमस्ति तद्ब्राह्मणे सावित्र्यर्चेत्यृक्त्वेन व्यवहृतत्वात् । एतत्साम गायन्नास्त इति प्रतिज्ञाय किंचित्साम यजुर्वेदे गीतम् । अक्षितमस्यच्युतमसि प्राणसंशितमसीति त्रीणि यजूंषि सामवेदे समाम्नातानि । तथा गीयमानस्य साम्न आश्रयभूता ऋचः सामवेदे समाम्नायंते । तस्मान्नास्ति लक्षणमिति चेत् । न । पादादीनामसंकीर्णलक्षणत्वात् । पादेनार्द्धर्चेन चोपेता वृत्तबद्धा मंत्रा ऋचः । गीतिरूपा मंत्राः सामानि । वृत्तगीतिवर्जितत्वेन प्रश्लिष्टपठिता मंत्रा यजूंषि । इत्युक्ते न क्वापि संकरः ।

तदेतत्त्रैविध्यं जैमिनिना सूत्रत्रयेण लक्षितम् । तेषामृग्यत्रार्थवशेन पादव्यवस्था । गीतिषु सामाख्या । शेषे यजुःशब्द इति । एतमेव मंत्रावांतरविशेषमुपजीव्य वेदानामृग्वेदो यजुर्वेदः सामवेद इति त्रैविध्यं संपन्नम् ।

तेषां च वेदानां सर्वेषामन्यतमस्य वा स्वप्रज्ञानुसारेणाध्ययनमुपनीतेन कर्तव्यम् । तथा च याज्ञवल्क्यः स्मरति । वेदानधीत्य वेदौ वा वेदं वापि यथाक्रममिति । एकवेदपक्षे पितृपितामहादिपरंपराप्राप्त एव वेदोऽध्येतव्य इत्यभिप्रेत्य स्वाध्या-

यो ऽध्येतव्य इति स्वशब्द आम्नातः । तच्चाध्ययनं न काम्यं किं तु नित्यम् । अत एव पुरुषार्थानुशासने सूत्रितम् ।

वेदस्याध्ययनं नित्यमनध्ययने पातात् ।

पातित्यं चैवमाम्नायते । अपहतपाप्मा स्वाध्यायो देवपवित्रं वा एतत् । तं यो ऽनुसृजत्यभागो वाचि भवत्यभागो नाके । तदेषाभ्युक्ता ।

यस्तित्याज सचिविदं सखायं
न तस्य वाच्यपि भागो अस्ति ।
यदीं शृणोत्यलकं शृणोति
नहि प्रवेद सुकृतस्य पंथाम् ॥

तस्मात्स्वाध्यायो ऽध्येतव्य इति । अध्येतारं पुरुषं तदीयप्रयासाभिज्ञानेन सखिवत्पालयतीति सचिविद्वेदः । बहुद्रव्यप्रयाससाध्यक्रतुफलस्याध्ययनमात्रेण संपादनं तत्पालनम् । तदप्याम्नायते ।

यं यं क्रतुमधीते तेन तेनास्येष्टं भवत्यग्नेर्वायोरादित्यस्य सायुज्यं गच्छतीति ।

यद्यप्येतद्ब्रह्मयज्ञस्वाध्यायफलं तथापि ग्रहणार्थाध्ययनमंतरेण ब्रह्मयज्ञासंभवात्तदीयफलमपि संपद्यते । ईदृशं सखिविदं वेदरूपं सखायं यः पुमानध्ययनमकृत्वा परित्यजति तस्य वाच्यपि भाग्यं नास्ति । फले भाग्यं नास्तीति किमु वक्तव्यम् । सकलदेवतानां धर्मस्य परब्रह्मतत्त्वस्य च प्रतिपादकं वेदमनुच्चार्य परनिंदानृतकलहादिहेतुं लौकिकीं वार्तां सर्वत्रोच्चारयतः स्पष्ट एव वाचि भाग्याभावः । अत एवाम्नायते ।

नानुध्यायान्बहूञ्छब्दान्वाचो विग्लापनं हि तत् ।

यद्यप्यसौ काव्यनाटकं शृणोति तथापि निरर्थकमेव तच्छ्रवणं तेन सुकृतमार्गज्ञानाभावादित्यर्थः ।

स्मृतिरपि ।

> यो ऽनधीत्य द्विजो वेदानन्यत्र कुरुते श्रमम् ।
> स जीवन्नेव शूद्रत्वमाशु गच्छति सान्वयः ॥

एवमन्यान्यपि बहूनि वचनान्यत्रोदाहर्तव्यानि ।

नन्वधीते वेदे पश्चादध्ययनविध्यर्थं ज्ञानं ज्ञाने सति पश्चादध्ययनप्रवृत्तिरित्यन्योन्याश्रय इति चेत् । बाढम् । अत एव गुरुमतानुसारिण आचार्यकर्तृकाध्यापनेन प्रवृत्तियुक्तिं माणवकाध्ययनस्य महता प्रयासेन संपादयंति । मतांतरानुसारिणस्तु प्रकाशात्मादयो ऽध्ययनात्प्रागेव संध्यावंदनादिविधिज्ञानवत्पित्रादिभ्यो ऽध्ययनविज्ञानं वर्णयंति । यद्वाध्यापनविधिप्रयुक्तिर्यदि वा स्वविधिप्रयुक्तिः । सर्वथाप्युपनीतैरध्येतव्य एव वेदः। तस्य चाध्ययनस्य दृष्टार्थत्वमक्षरग्रहणांतत्वं च पुरुषार्थानुशासने सूत्रितम् । तानि सूत्राणि तद्वृत्तिं चोदाहरामः । अध्ययनस्य दृष्टार्थत्वं साधयितुं पूर्वपक्षयति ।

अदृष्टार्था त्वधीतिर्विहितत्वात् ।

दृष्टफलसाधने भोजनादौ विध्यदर्शनाद्विहितमध्ययनमदृष्टार्थमवगतव्यम् ।

अदृष्टविशेषो न श्रुत इति चेत् तत्राह ।

घृतकुल्याद्यतिदेशः स्वर्गकल्पनं वा ।

ब्रह्मयज्ञजपाध्ययनार्थवादं नित्याध्ययने ऽतिदिश्य तत्रत्यं घृतकुल्यादिकं रात्रिसत्त्रन्यायेन फलत्वेन कल्पनीयम् । ये त्वर्थवादातिदेशं नेच्छंति तैर्विश्वजिन्न्यायेन स्वर्गः कल्पनीयः ।

दृष्टफलयोः संस्कारप्राप्त्योः संभवे कथमदृष्टकल्पनेत्यत आह ।

अयुक्ते संस्कारप्राप्ती ।

संस्कृतस्वाध्यायस्य कचित्क्रतौ विनियोगादर्शनात्प्राप्तेः स्वयमपुरुषार्थत्वाच्चेत्यर्थः ।

स्वाध्यायप्राप्तिरर्थप्रमितिहेतुतया पुरुषार्थ इत्याशंक्य विषनिर्हरणादिकार्यविनियुक्तमंत्रवदध्ययनांगतया विनियुक्ताना ज्योतिष्टोमादिवाक्यानां न स्वार्थे प्रामाण्यमित्याह ।

अन्यांगं नार्थप्रमापकम् ।

अध्ययनविधायकं तु वाक्यं स्वविहिताध्ययनस्यैवांगमिति कृत्वा स्वार्थे प्रमाणमित्याह ।

अध्ययनवाक्यमनन्यांगम् ।

नन्वेवमदृष्टार्थत्वे कर्मकारकभूतस्वाध्यायगतफलाभावादध्येतव्य इति कर्मवाची तव्यप्रत्ययो विरुध्यत इत्यत आह ।

सक्तुवत्करणपरिणामः ।

सक्तूञ्जुहोतीत्यत्र कर्मकारकत्वेन प्रधानभूतान्सक्तूनुद्दिश्य होमसंस्कारविधाने प्रतीयमाने होमसंस्कृतानां भस्मीभूतानां सक्तूनामन्यत्र विनियोगाभावात्कर्मप्राधान्यं हित्वा सक्तुभिर्जुहोतीति करणपरिणामः कृतः । एवमत्रापि कर्मगतयोः संस्कारप्राप्त्योरसंभवात्स्वाध्यायेनाधीयीतेति वाक्यपरिणामः कर्तव्यः ।

इदानीं दृष्टफले सत्यदृष्टफलं न कल्प्यमिति सिद्धांतयति ।

दृष्टे तु नादृष्टम् ।

किं तद्दृष्टफलमिति तदाह ।

दृष्टौ प्राप्तिसंस्कारौ ।

अक्षरप्राप्तेः परंपरया पुरुषार्थत्वमाह ।

प्राप्त्यार्थबोधः ।

जायत इति शेषः ।

न च भोजनादिवदन्वयव्यतिरेकसिद्धत्वाद्विधिवैयर्थ्यमिति शंकनीयम् । अवघातादिवन्नियमादृष्टाय विध्युपपत्तेरित्याह ।

विधिनिष्पत्त्याः ।

यत्तूक्तं संस्कृतस्य स्वाध्यायस्य विनियोगादर्शनान्न संस्कार इति तत्राह ।

संस्कारसिद्धिः क्रत्वध्ययनविधिद्वयोपादानात् ।

क्रतुविधयो विषयावबोधमपेक्षमाणास्तदवबोधे स्वाध्यायं विनियुंजते । अध्ययनविधिश्च लिखितपाठादिव्यावृत्त्याध्ययन-संस्कृतत्वं स्वाध्यायस्य गमयति । अत उभयोपादानात्तत्सिद्धिः।

ननु संस्कारो नामादृष्टातिशयः । स च न स्वाध्यायगतः । तव्यप्रत्ययेन स्वपदोपात्तप्रकृत्यर्थभूताध्ययनोपरक्ताया भावना-या अपूर्वाभिधानात् । ततः कथं स्वाध्यायस्य संस्कृतत्वमिति तत्राह ।

तव्यः कर्मगादृष्टवाची ।

अत्र तव्यप्रत्ययस्य कर्माभिधायितया कर्मकारकस्य स्वा-ध्यायस्य तव्यप्रत्ययं प्रति प्रकृत्यर्थादध्ययनादपि प्रत्यासन्नत्वा-त्स्वाध्यायगतमेवापूर्वं तव्यप्रत्ययो वक्ति । अपूर्वस्य धात्वर्थ-जन्यत्वनियमे ऽपि तदुपरक्तत्वानियमादिति भावः ।

यच्चोक्तमन्यांगं नार्थप्रमापकमिति तदसत् । यतो मंत्राणां स्वतंत्रादृष्टशेषाणां तथात्वं युज्यते । इह तु स्वाध्यायाश्रितम-दृष्टम् । तस्य च स्वाध्यायगताक्षरसामर्थ्यसिद्धार्थावबोधे फले

सति फलांतरकल्पनायोगात्प्रामाण्यस्योपबृंहकमेवादृष्टं न तु प्रतिबंधकमित्याह ।

स्वतंत्रादृष्टशेषत्वान्न स्वार्थप्रमा प्रतिबध्यते ।

सक्तुन्यायेन कर्मकारकप्राधान्ये परित्यक्ते स्वतंत्रादृष्टमेवात्रापि स्यादित्यत्राह ।

यथाश्रुतोपपत्तेर्न सक्तुन्यायः ।

सक्तुषु गत्यभावाच्छ्रुतं परित्यज्याश्रुतं कल्प्यतां नाम । नेह तद्युक्तं प्रदर्शितत्वादित्यर्थः ।

इत्थमध्ययनविधेर्दृष्टार्थत्वं प्रसाध्यार्थावबोधपर्यंततां निराकर्तुं पूर्वपक्षयति ।

वैधमर्थनिर्णयं भट्टगुरू विधेः पुमर्थावसानात् ।

सर्वत्र विधेः पुरुषार्थपर्यवसायित्वनियमादत्रापि पुरुषार्थभूतं फलवदर्थनिश्चयमध्ययनविधिप्रयुक्तं भट्टगुरू मन्येते ।

ननु सकृदध्ययनादावृत्तिसहिताद्वार्थनिश्चयो नोपलभ्यत इत्याशंक्य तथा सति तत्सिद्धये सो ऽध्ययनविधिरर्थनिश्चयहेतुं विचारं कल्पयिष्यतीत्याह ।

स विचारमाक्षिपेत् ।

ननु स्वविधेयतदुपकारिणोरेव विधिः प्रयोजक इति सर्वत्र नियमः । तथा सत्यतादृशं कथमत्राध्ययनविधिराक्षेप्स्यतीत्यत आह ।

अविधेयानुपकार्याक्षेपो ऽवघातावृत्तिवत् ।

व्रीहीनवहंतीत्यत्रावघातमात्रं विधेयं न तु तदावृत्तिः । तस्या अधात्वर्थत्वात् । नापि सा विधेयोपकारिणी । अंतरेणावृत्तिं सकृन्मुशलघातादवघातसिद्धेः । तथापि तंडुलनि-

ऽपत्तिफलसिद्धये स विधिरावृत्तिं यद्वदाक्षिप तद्वत्प्रकृते ऽप्य-
वगंतव्यम् ।

ननु वेदमात्राध्यायिनो ऽर्थावबोधानुदये ऽपि व्याकरणाद्यंग-
सहितवेदाध्यायिनस्तदुदयसद्भावात्तं प्रति व्यर्थं विचारं विधिर्न
कल्पयेदित्याशंक्यार्थगतविरोधपरिहारायापेक्षितं एव विचार
इत्याह ।

सांगाध्ययनात्तद्भावे विचारो ऽर्थविरोधापनुत् ।

सिद्धांतयति ।

प्राप्तेस्तु गवादिवत्पुमर्थत्वाद्विधिस्तदंतः ।

यथा फलभूतस्य क्षीरादेर्हेतवो गवादयो ऽपि पुरुषैरर्थ्यंते ।
तथा फलवदर्थावबोधहेतोरक्षरप्राप्तेरपि पुरुषार्थत्वादध्ययनवि-
धिरक्षरप्राप्त्यवसानो ऽवगंतव्यः ।

नन्वरक्षरप्राप्तेः पुरुषार्थत्वं फलवदर्थावबोधप्रयुक्तं चेत्तर्हि
तद्बोधस्य मुख्यपुरुषार्थत्वाद्बोधांत एव विधिः किं न स्यादि-
त्यत आह ।

फलवद्बोधांतत्वे ऽध्ययनाकात्स्न्र्यम् ।

बोधस्य हि फलं कर्मानुष्ठानम् । तथा सति यस्य ब्राह्मणा-
देर्यस्मिन्बृहस्पतिसवादावधिकारस्तस्य तद्वाक्यमात्राध्ययनं
स्यात् । न तु राजसूयादिवाक्याध्ययनम् । तत्र प्रवृत्त्यादि-
फलाभावात् ।

स्वपक्षे तु नायं दोष इत्याह ।

कृत्स्नप्राप्तिर्जपार्था ।

न चाबोधकत्वे ऽर्थावबोध एव न सिध्येदिति शंकनीयम् ।
प्रमाणस्य प्रमेयबोधकत्वस्वाभाव्यात् ।

लौकिकाप्तवाक्यानामंतरेणैव विधिं बोधकत्वदर्शनादित्याह ।

लोकवन्नैजो बोधः ।

ननु बोधस्य विधिफलत्वे बोधकाममुद्दिश्य विधातुं शक्यत्वात्सुलभो ऽधिकारी स्यादित्याशंक्य प्राप्तिपक्षे ऽपि प्राप्तिकाम उपनीताष्टवर्षब्राह्मणो ऽधिकारी सुलभ एवेति परिहारं स्पष्टत्वादुपेक्ष्य बोधस्य काम्यत्वं दूषयति ।

सो ऽकाम्यः प्राग्बोध्यभानाभानयोः ।

बोध्यस्याग्निहोत्रादिलक्षणवेदार्थस्याध्ययनात्प्राक्संध्योपासनादिवत्पित्राद्युपदेशात एव भाने सिद्धत्वादेव सो ऽर्थबोधो न काम्यः । अभाने कामयितुमशक्यः । ज्ञात एव विषये कामनानियमात् ।

ननु सामान्यतो ज्ञाते विशेषतो बुभुत्सा संभवति । यद्वा विशेषतो ऽपि पित्राद्युपदेशादवगते सत्यौपदेशिकज्ञानस्य प्रामाण्यनिर्णयाय पुनर्बोधकामना युक्तैवेत्याशंक्यैवमप्यर्थावबोधमुद्दिश्याध्ययनविधानं न संभवतीत्याह ।

उद्देशायोगात् ।

अग्निहोत्रादिविशेषज्ञानानां न तावदेकबुद्ध्या विशेषाकारेणोद्देशः संभवति । अनंतत्वात् । सामान्याकारेणोद्देशे सामान्यमेव विधिफलं स्यात् । न तु ज्ञानविशेषः । ततो नोद्देशो युक्तः ।

नन्वर्थावबोधमुद्दिश्योच्चारणाभावे वेदस्य स्वार्थे तात्पर्यं न स्यादित्याशंक्योपक्रमादिलिंगगम्यं तात्पर्यं शब्दबलादेव सिध्यतीत्याह ।

तात्पर्यशब्दात् ।

तर्ह्यर्थज्ञानमुद्दिश्य शब्दोच्चारणं लोके व्यर्थं स्यादिति

चेत् । न । पुरुषसंबंधकृतदोषाख्यप्रतिबंधपरिहारार्थत्वादित्याह ।

उद्दिश्योच्चारणं दोषघ्नं लोके ।

नन्वध्ययनविधेर्बोधांतत्वाभावे विचारशास्त्रं न प्रवर्तेत प्रयोजकाभावादित्याशंक्याह ।

विचार उत्तरविधिप्रयुक्त उपपद्यते ।

क्रतुबोधविधयः सांगवेदाध्ययनादापातप्रतिपन्ना विरोधपरिहारेण प्रतिष्ठितं निर्णयज्ञानमंतरेणानुष्ठापयितुमशक्नुवंतस्तन्निर्णयाय क्रतुविचारं प्रयोजयंति । श्रवणविधिस्तु साक्षादेव ब्रह्मविचारं विधत्ते । एवं च सति श्रवणविधेः स्वविधेयप्रयोजकत्वं क्रतुविधीनां च विधेयोपकारिप्रयोजकत्वमित्युपपद्यतेतराम् । अध्ययनविधिप्रयुक्तिपक्षे तु तद्विधेः क्रतुद्वारा स्वर्गसिद्धिपर्यंतत्वात्क्रत्वनुष्ठानस्यापि तत्प्रयुक्तौ क्रतुविधिवैयर्थ्यमापद्येत ।

नन्वध्ययनविधेस्त्रैवर्णिकमात्रं प्रति नित्यत्वात्तत्प्रयुक्तौ विचारस्यापि तल्लभ्येत । नान्यथेति चेत् । क्रतुविचारस्य त्रैवर्णिकमात्रे ऽपि नित्यत्वसिद्धिः किं वा ब्रह्मविचारस्य । तत्राद्यो ऽस्मन्मते ऽपि सम इत्याह ।

अतो नित्यः क्रतुविचारस्त्रैवर्णिकमात्रस्य ।

यतो ऽकरणे प्रत्यवायश्रवणात्क्रतवस्त्रैवर्णिकानां नित्या अत इत्यर्थः ।

द्वितीयो ऽनिष्ट इत्याह ।

ब्रह्मविचारः पुनः परमहंसस्यैव ।

नित्यो ऽनुषंग इति ।

ननूक्तनीत्याध्ययनस्याक्षरग्रहणांतत्वे ऽर्थज्ञानमविहितं

स्यात् । मैवम् । वाक्यांतरेण तद्विधानात् । ब्राह्मणेन निष्कारणो धर्मः षडंगो वेदो ऽध्येयो ज्ञेयश्चेति तद्विधिः । तत्र निष्कारण-शब्देनाध्ययनज्ञानयोः काम्यत्वं निवार्यते । अर्थज्ञाने पुरुष-प्रवृत्तिकरं वचनद्वयं शाखांतरगतं निरुक्तकारो यास्क एवमु-दाजहार । अथापि ज्ञानप्रशंसा भवत्यज्ञाननिंदा च ।

स्थाणुरयं भारहारः किलाभू-
दधीत्य वेदं न विजानाति यो ऽर्थम् ।
यो ऽर्थज्ञ इत्सकलं भद्रमश्नुते
नाकमेति ज्ञानविधूतपाप्मा ॥

यद्गृहीतमविज्ञातं निगदेनैव शब्द्यते ।
अनग्नाविव शुष्कैधो न तज्ज्वलति कर्हिचित् ॥

अस्मिन्मंत्रद्वये यो ऽर्थज्ञ इत्यनेनैवार्धेन वेदार्थज्ञानं प्रश-स्यते । इतरेणार्धत्रयेण ज्ञानराहित्यं निंद्यते । यो वेदार्थं जानाति सो ऽयमिह लोके सकलं श्रेयः प्राप्नोति । तथा तेन ज्ञानेन पापक्षये सति मृतः स्वर्गं प्राप्नोति । तदेतदैहिकामु-ष्मिकं च ज्ञानफलं तैत्तिरीया मंत्रोदाहरणेन तदीयतात्पर्या-भिधायिब्राह्मणेन च स्पष्टीचक्रुः । तदेषाभ्युक्ता । ये अर्वाङुत वा पुराणे वेदं विद्वांसमभितो वदंत्यादित्यमेव ते परिवदंति । सर्वे ऽग्निं द्वितीयं तृतीयं च हंसमिति । यावतीर्वै देवतास्ताः सर्वा वेदविदि ब्राह्मणे वसंति । तस्माद्ब्राह्मणेभ्यो वेदविद्भ्यो दिवे दिवे नमस्कुर्यान्नाश्लीलं कीर्तयेदेता एव देवताः प्रीणा-तीति । वेदं विद्वानर्थाभिज्ञः पुरुषः । स च द्विविधः । अर्वा-चीनकाले समुत्पन्नश्चतुर्दशविद्यास्थानकुशलः कश्चिदुपाध्यायः

पुरातनकाले समुत्पन्नो व्यासादिश्च । तमेतमुभयविधं विद्वांसं विद्यामदधनमदकुलमदोपेताः पंडितंमन्या ये पुरुषा अभितो विद्यादिषु दूषयंति ते सर्वे ऽस्यादित्यमेव प्रथमं दूषयंति । आदित्यापेक्षया द्वितीयमग्निं दूषयंति । तदुभयापेक्षया तृतीयं हंसं दूषयंति । हंति सदा गच्छतीति हंसो वायुः ।

अग्न्यादिरूपत्वं च वेदविद आम्नातम् । अग्नेर्वायोरादित्यस्य सायुज्यं गच्छतीति । न केवलमेतद्देवतात्रयं किं तु सर्वा अपि देवता वेदविदि वसंति । ब्राह्मणान्वेदविदो दृष्ट्वा स्मृत्वा वा प्रतिदिनं नमस्कुर्यात् । न तु तस्मिन्विद्यमानमपि दोषं कीर्तयेत् । एवं सति तत्र मंत्रार्थभूताः सर्वा अपि देवता वेदार्थविदा स्मर्यमाणतया तदीयहृदये ऽवस्थिता अयं नमस्कर्ता तोषयति । न चैतदध्ययनस्यैव फलमिति शंकनीयम् । विद्वांसमित्याम्नातत्वात् । अन्यथा वेदमधीयानमित्याम्नायेत । तस्मात्सर्वदेवताबुद्ध्या प्राणिभिः पूज्यस्य वेदार्थविदो लोकद्वये ऽपि श्रेयःप्राप्तिरुपपद्यते ।

यस्तु वेदमधीत्यार्थं न विजानाति सो ऽयं पुमान्भारमेव हरति धारयति । स्थाणुरिति दृष्टांतः । छिन्नशाखं शुष्कं वृक्षमूलं स्थाणुशब्देनोच्यते । स च यथेंधनार्थमेवोपयुज्यते न तु पुष्पफलार्थम् । तथा केवलपाठकस्य शाप्यत्वं न भवतीत्येतावदेव । न त्वनुष्ठानं स्वर्गादिफलसिद्धिर्वास्ति ।

किलेत्यनेन लोकप्रसिद्धिर्द्योत्यते । लोके ऽपि पाठकस्य यावती धनादिपूजा ततो ऽभ्यधिका विदुषि दृश्यते । किं च यद्वेदवाक्यमाचार्याद्गृहीतमर्थज्ञानरहितं पाठरूपेणैव पुनः पुनरुच्चार्यते तत्कदाचिदपि न ज्वलति स्वार्थं न प्रकाशयति । यथा-

ग्निरहितप्रदेशे प्रक्षिप्तं शुष्ककाष्ठं न ज्वलति तद्वत् । तथा सति तस्य वाक्यस्य वेदत्वमेव मुख्यं न स्यात् ।

अलौकिकं पुरुषार्थोपायं वेत्त्यनेनेति वेदशब्दनिर्वचनम् । तथा चोक्तम् ।

प्रत्यक्षेणानुमित्या वा यस्तूपायो न बुध्यते ।
एनं विदंति वेदेन तस्माद्वेदस्य वेदता ॥

अतो मुख्यवेदत्वसिद्धये ज्ञातव्य एव तदर्थः ।
किं चात्र यास्केन काचिदन्याप्यृगुदाहृता ।

उत त्वः पश्यन्न ददर्श वाच-
मुत त्वः शृण्वन्न शृणोत्येनाम् ।
उतो त्वस्मै तन्वं वि सस्रे
जायेव पत्य उशती सुवासाः ॥

तत्र पूर्वार्धस्य तात्पर्यं स एव दर्शयति । अप्येकः पश्यन्न पश्यति वाचमपि च शृण्वन्न शृणोत्येनामित्यविद्वांसमाहार्धमिति । अस्यायमर्थः । यः पुमानर्थं न वेत्ति तं प्रति पूर्वार्धेन मंत्रो ब्रूते । एकः पुरुषः पाठमात्रपर्यवसितो वेदरूपां वाचं पश्यन्नपि न सम्यक्पश्यति । एकवचनबहुवचनादिविवेकाभावे पाठशुद्धेरपि कर्तुमशक्यत्वात् । वायुमेव स्वेन भागधेयेनोपधावति स एवैनं भूतिं गमयति । आदित्यानेव स्वेन भागधेयेनोपधावति त एवैनं भूतिं गमयंतीत्यादावव्युत्पन्नः कथं पाठं निश्चिनुयात् । अन्यः कश्चिदर्थज्ञानाय व्याकरणाद्यंगानि शृण्वन्नपि मीमांसाराहित्यादिना वेदरूपां वाचं न सम्यक्छृणोति । यावतोऽश्वान्प्रतिगृह्णीयात्तावतो वारुणां-

श्चतुष्कपालान्निर्वपेदिति । अत्र व्याकरणमात्रेण प्रतिगृहीतुरिष्टिः प्रतीयते । मीमांसायां तु न्यायेन दातुरिति निर्णीतम् । तस्मादुभयविधमप्यविद्वांसं प्रत्येवमाहेति ।

तृतीयपादतात्पर्यं दर्शयति । अप्येकस्मै तन्वं वि सस्र इति स्वमात्मानं विवृणुते । ज्ञानं प्रकाशनमर्थस्याहानया वाचेति । अस्यायमर्थः । अपिशब्दपर्याय उतोशब्दः । स च पूर्वोक्तानभिज्ञवैलक्षण्यायात्र प्रयुक्तो निपातानामनेकार्थत्वात् । यः पुमान्व्याकरणाद्यङ्गैः स्वशब्दार्थं मीमांसया तात्पर्यं च शोधयितुं प्रवृत्तस्तस्मा एकस्मै वेदः स्वकीयां तनुं विसस्रे । स्वमित्यादिकं पदव्याख्यानम् । ज्ञानमित्यादिकं तात्पर्यव्याख्यानम् । वेदार्थप्रकाशनक्षमं सम्यग्ज्ञानमनया तृतीयपादरूपया वाचा मंत्र आहेति ।

चतुर्थपादतात्पर्यं दर्शयति । उपमोत्तमया वाचा । जायेव पत्ये कामयमाना सुवासाः । ऋतुकालेषु सुवासाः कल्याणवासाः । कामयमाना ऋतुकालेषु । यथा स एनां पश्यति स शृणोतीत्यर्थज्ञप्रशंसेति । अस्यायमर्थः । उत्तमया चतुर्थपादरूपया वाचा तृतीयपादार्थस्योपमोच्यते । उशतीत्येतस्य व्याख्यानं कामयमानेति । यद्यप्यह्नि गृहकृत्यवेलायां मलिनवासास्तथापि संभोगकालेषु कल्याणवासा भवति । तत्र हेतुः कामयमाना ऋतुकालेष्विति । यथा स पतिरेनां जायां साकल्येनादरयुक्तः पश्यति किं च तयोक्तं अर्थं हितबुद्ध्या गृणोति तथायं चतुर्दशविद्यास्थानपरिशीलनोपेतः पुरुषो वेदार्थरहस्यं सम्यक्पश्यति । वेदोक्तं च धर्मब्रह्मरूपमर्थं हितबुद्ध्या स्वीकरोति । सेयमुक्त्या वेदार्थाभिज्ञस्य प्रशंसेति ।

पुनरप्यृगंतरं यास्क उदाजहार । तस्योत्तरा भूयसे निर्व-चनाय ।

उत त्वं सख्ये स्थिरपीतमाहु-
र्नैनं हिन्वंत्यपि वाजिनेषु ।
अधेन्वा चरति माययैष वाचं
शुश्रुवाँ अफलामपुष्पाम् ॥

अयमर्थः । पूर्वोदाहृताया उत त्वः पश्यन्नित्यादिकाया ऋचो ऽनंतरमेषाम्नाता काचिदृक्तस्य पूर्वोक्तमंत्रस्यार्थस्य भूयसे निर्वचनाय संपद्यते । तमर्थमतिशयेन प्रतिपादयितुं प्रभवति । कथमिति चेत् । तदुच्यते । अपि चैकं चतुर्दशविद्यास्थान-कुशलं पुरुषं वेदरूपाया वाचः सख्ये स्थित्वा स्थैर्येण वेदोक्तार्थामृतपानयुक्तमाहुः । अभिज्ञाः कथयंति । सखिविदं सखायमिति मंत्रे वेदस्य सखित्वमुदाहृतम् । यद्वा स्वर्गलोके वेदानां सख्ये स्थित्वातिशयेन पीतामृतमाहुः । वाचामिना ईश्वराः सभासु प्रगल्भा वा वाजिनाः । तेषु मध्ये ऽप्येनं वेदार्थकुशलं चोदयितुं न हिन्वंति । न के ऽपि प्राप्नुवंति । तेन सह विवदितुमसमर्थत्वात् । यस्त्वन्यः पाठमात्रपरः पुष्पफलरहितां वाचं शुश्रुवान्भवति । पूर्वकांडोक्तस्य धर्मस्य ज्ञानं पुष्पम् । उत्तरकांडोक्तस्य ब्रह्मणो ज्ञानं फलम् । यथा लोके पुष्पं फलस्योत्पादकं तथा वेदानुवचनादिधर्मज्ञानमनु-ष्ठानद्वारा फलात्मकब्रह्मज्ञानेच्छां जनयति । तमेतं वेदानुवच-नेन ब्राह्मणा विविदिषंति यज्ञेन दानेन तपसा नाशकेनेति श्रुतेः । यथा च फलं तृप्तिहेतुस्तथा ब्रह्मज्ञानं कृतकृत्यत्वहेतुः । यत्पूर्णानंदैकबोधस्तद्ब्रह्माहमस्मीति कृतकृत्यो भवतीति श्रुतेः ।

तादृशपुष्पफलरहितवेदपाठकः स एष पुमानधेन्वा मायया सह चरति । नवप्रसूतिका क्षीरस्य दोग्ध्री गौः प्रीतिहेतुत्वाद्धिनोतीति व्युत्पत्त्या धेनुरित्युच्यते । पाठमात्रपरं प्रति वेदरूपा वाग्धर्मब्रह्मज्ञानरूपं क्षीरं न दोग्धीत्यधेनुः । अत एवासौ मायाकपटरूपा । ऐंद्रजालिकनिर्मितगोसदृशगोरूपत्वात् । तया मायया सह चरन्नयं परमपुरुषार्थं न लभत इत्यर्थः । इत्थं यास्केन ज्ञानस्तुत्यज्ञाननिंदोदाहरणस्य प्रपंचितत्वात् । यच्च स्तूयते तद्विधीयत इति न्यायेनाध्ययनवदर्थज्ञानस्यापि विधिरभ्युपगंतव्यः ।

किं च नक्षत्रेष्टिकांडे प्रतीष्टिफलवाक्यं यागतद्वेदनयोः समानमेवाम्नायते । यथा ह वा अग्निर्देवानामन्नादः । एवं ह वा एष मनुष्याणां भवति । य एतेन हविषा यजते य उ चैनदेवं वेदेति । अतो यागवत्फलाय स्ववेदनमपि विधीयते । अनेन न्यायेन सर्वेष्वपि ब्राह्मणेषु वेदनविधयो द्रष्टव्याः ।

ननु विद्याप्रशंसेति सूत्रे वेदनफलानां प्रशंसारूपत्वं जैमिनिना सूत्रितमिति चेत् । अस्तु नाम । विद्यमानेनापि फलेन प्रशंसितुं शक्यत्वात् । दर्शयागस्य पूर्णमासयागस्य चातिपाते सति प्रायश्चित्तरूपां वैश्वानरेष्टिं विधातुं विद्यमानेनैव स्वर्गफलेन स्तुतिः क्रियते । सुवर्गाय हि लोकाय दर्शपूर्णमासाविज्येते इति । एतच्चाचार्यैर्ब्रह्मज्ञानफलवाक्यस्य स्वार्थे ऽपि तात्पर्यं दर्शयितुमुदाहृतम् ।

इच्छाम्येवार्थवादत्वं वचसो ऽन्यपरत्वतः ।
यथावस्त्वभिधायित्वान्न त्वभूतार्थवादता ॥
इज्येते स्वर्गलोकाय दर्शादर्शौ यथातथा ।
न त्वभूतार्थवादत्वं पापश्लोका श्रुतिर्यथा ॥

न च वेदनमात्रेण फलसिद्धावनुष्ठानवैयर्थ्यमिति शंकनीयम् । फलभूयस्त्वेन परिहृतत्वात् ।

उदाहृतं चात्र जैमिनिसूत्रम् ।

फलस्य कर्मनिष्पत्तेस्तेषां लोकवत्परिमाणतः
सारतो वा फलविशेषः स्यात् ।

एतच्चास्माभिः तरति ब्रह्महत्यां यो ऽश्वमेधेन यजते य उ चैनमेवं वेदेत्युदाहरणेन व्याख्यातम् ।

छंदोगाश्च केवलादनुष्ठानाद्विद्यासहिते ऽनुष्ठाने फलातिशयमामनंति । तेनोभौ कुरुतो यश्चैतदेवं वेद यश्च न वेद । नाना तु विद्या चाविद्या च । यदेव विद्यया करोति श्रद्धयोपनिषदा तदेव वीर्यवत्तरं भवतीति । यद्यप्यंगावबोधोपास्तिरत्र विद्याशब्देन विवक्षिता । तथापि न्यायः सर्वास्वपि विद्यासु समानः ।

कुतस्तवैतावती वेदने भक्तिरिति चेत् । कुतो वा तावांस्तवैषो ऽत्र प्रद्वेषः । प्रशंसा त्वस्माभिर्भूयसी दर्शिता । निंदां तु न क्वाप्युपलभामहे । किं तु कर्मजन्यमपूर्वं यथा मरणादूर्ध्वं जीवेन सह गच्छति । तथा विद्याजन्यमप्यपूर्वं गच्छति । तथा च वाजसनेयिन आमनंति । तं विद्याकर्मणी समन्वारभेते पूर्वप्रज्ञा चेति । तस्मादध्ययनवदर्थज्ञानस्यापि विहितत्वादर्थज्ञानाय वेदो व्याख्यातव्यः ।

विषयप्रयोजनसंबंधाधिकारिज्ञानमंतरेण श्रोतृप्रवृत्त्यभावाद्विषयादयो निरूप्यंते । व्याख्यानस्य व्याख्येयो वेदो विषयः । तदर्थज्ञानं प्रयोजनम् । व्याख्यानव्याख्येयभावः संबंधः । ज्ञानार्थी चाधिकारी । यदप्येतावत्प्रसिद्धं तथापि वेदस्य वि-

षयाद्यभावे व्याख्यानस्यापि परमविषयादिकं न स्यात् । अतो वेदस्य चतुष्टयमुच्यते । वेदे पूर्वोत्तरकांडयोः क्रमेण धर्मब्रह्मणी विषयः । तयोरनन्यलभ्यत्वात् । तथा च पुरुषार्थानुशासने सूत्रितम् । धर्मब्रह्मणी वेदैकवेद्ये इति । जैमिनीये च द्वितीयसूत्रे चोदनैव धर्मे प्रमाणं चोदना प्रमाणमेवेति नियमद्वयं संप्रदायविद्भिरभिहितम् । चोदनैवेत्यमुमर्थमुपपादयितुं चतुर्थसूत्रे प्रत्यक्षविषयत्वं धर्मस्य निराकृतम् । प्रत्यक्षमनिमित्तं विद्यमानोपलंभनत्वादिति । अनुष्ठानादूर्ध्वमुत्पत्स्यमानस्य धर्मस्य पूर्वमविद्यमानत्वान्न प्रत्यक्षयोग्यतास्ति । उत्तरकाले ऽपि रूपादिराहित्यान्नेंद्रियैरवगम्यते । अत एवादृष्टमिति सर्वैरभिधीयते । लिंगराहित्यान्नानुमानविषयत्वमप्यस्ति । सुखदुःखे धर्माधर्मयोर्लिंगमिति चेत् । बाढम् । अयमपि लिंगलिंगिभावो वेदेनैव गम्यते । ततश्चोदनैव धर्मे प्रमाणम् ।

वैयासिकस्य तृतीयसूत्रस्य द्वितीयवर्णके ब्रह्मणः सिद्धवस्तुनो ऽपि शास्त्रैकविषयत्वं भाष्यकृद्भिर्व्याख्यातम् । शास्त्रादेव प्रमाणाज्जगतो जन्मादिकारणं ब्रह्माधिगम्यत इत्यभिप्राय इति । श्रुतिश्च भवति । नावेदविन्मनुते तं बृहंतमिति । तत्रोपपत्तिः पूर्वाचार्यैरेवमुदीरिता । रूपलिंगादिराहित्यान्नास्य मानांतरयोग्यतेति । तस्मादनन्यलभ्यत्वादस्ति धर्मब्रह्मणोर्वेदविषयत्वम् ।

तदुभयज्ञानं वेदस्य साक्षात्प्रयोजनम् । न च तस्य ज्ञानस्य सप्तद्वीपा वसुमती राजासौ गच्छतीत्यादिज्ञानवदपुरुषार्थपर्यवसायित्वं शंकनीयम् । धर्मप्रयुक्तस्य पुरुषार्थस्य स्तूयमानत्वात् । धर्मो विश्वस्य जगतः प्रतिष्ठा लोके धर्मिष्ठं प्रजा उपसर्पंति ।

धर्मेण पापमपनुदति धर्मे सर्वं प्रतिष्ठितम् । तस्माद्धर्मं परमं वदंतीति । उद्दंडस्य राज्ञो नियामकत्वाद्विवदमानयोः पुरुषयोर्मध्ये दुर्बलस्यापि राजसाहाय्यवज्जयहेतुत्वाच्च धर्मः पुरुषार्थः। तथा च वाजसनेयिनः सृष्टिप्रकरणे समामनंति । तच्छ्रेयोरूपमत्यसृजत धर्मं तदेतत्क्षत्रस्य क्षत्रं यद्धर्मस्तस्माद्धर्मात्परं नास्त्यथो अबलीयान्बलीयांसमाशंसते । धर्मेण यथैव राज्ञैवमिति । ब्रह्मविदाप्नोति परं ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति तरति शोकमात्मविदित्यादिश्रुतिषु ब्रह्मज्ञानप्रयुक्तपुरुषार्थः प्रसिद्धः । तदुभयज्ञानार्थी वेदे ऽधिकारी । स च त्रैवर्णिकः पुरुषः । स्त्रीशूद्रयोस्तु सत्यामपि ज्ञानापेक्षायामुपनयनाभावेनाध्ययनराहित्याद्वेदे ऽधिकारः प्रतिषिद्धः । धर्मब्रह्मज्ञानं तु पुराणादिमुखेनोत्पाद्यते । तस्मात्त्रैवर्णिकपुरुषाणां वेदमुखेनार्थज्ञाने ऽधिकारः ।

संबंधस्तु वेदस्य धर्मब्रह्मभ्यां सह प्रतिपाद्यप्रतिपादकभावः । तदीयज्ञानेन सह जन्यजनकभावः । त्रैवर्णिकपुरुषैः सहोपकार्योपकारकभावः । तदेवं विषयाद्यनुबंधचतुष्टयमवगत्य समाहितधियः श्रोतारो वेदव्याख्याने प्रवर्तताम् ।

अतिगंभीरस्य वेदस्यार्थमवबोधयितुं शिक्षादीनि षडंगानि प्रवृत्तानि । अत एव तेषामपरविद्यारूपत्वं मुंडकोपनिषद्याथर्वणिका आमनंति । द्वे विद्ये वेदितव्ये इति ह स्म यद्ब्रह्मविदो वदंति । परा चैवापरा च । तत्रापरा ऋग्वेदो यजुर्वेदः सामवेदो ऽथर्ववेदः । शिक्षा कल्पो व्याकरणं निरुक्तं छंदो ज्योतिषमिति । अथ परा यया तदक्षरमधिगम्यत इति । साधनभूतधर्मज्ञानहेतुत्वात्षडंगसहितानां कर्मकांडानामपरविद्यात्वम् । परमपुरुषार्थभूतब्रह्मज्ञानहेतुत्वादुपनिषदां परविद्यात्वम् ।

वर्णस्वराद्युच्चारणप्रकारो यत्रोपदिश्यते सा शिक्षा । तथा च तैत्तिरीया उपनिषदारंभे समामनंति । शिक्षां व्याख्यास्यामः । वर्णः स्वरः मात्रा बलं साम संतान इत्युक्तः शिक्षाध्याय इति । वर्णो ऽकारादिः । स चांगभूतशिक्षाग्रंथे स्पष्टमुदीरितः ।

त्रिषष्टिश्चतुःषष्टिर्वा वर्णाः संभवतो मताः ।
प्राकृते संस्कृते चापि स्वयं प्रोक्ताः स्वयंभुवा ॥

इत्यादिना ।

स्वर उदात्तादिः । सो ऽपि तत्रोक्तः ।

उदात्तश्चानुदात्तश्च स्वरितश्च स्वरास्त्रयः ।

मात्रा ह्रस्वादिः । सापि तत्रोक्ता ।

ह्रस्वो दीर्घः प्लुत इति कालतो नियमा अचि ।

बलं स्थानप्रयत्नौ । तत्राष्टौ स्थानानि वर्णानामित्यादिना स्थानमुक्तम् । अचो ऽस्पृष्टा यणस्त्वीषदित्यादिना प्रयत्न उक्तः । सामशब्देन साम्यमुक्तम् । अतिद्रुतातिविलंबितगीत्यादिदोषराहित्येन माधुर्यादिगुणयुक्तत्वेनोच्चारणं साम्यम् । गीती शीघ्री शिरःकंपीत्यादिनोपांशु दष्टं त्वरितमित्यादिना दोषा उक्ताः । माधुर्यमक्षरव्यक्तिरित्यादिना गुणा उक्ताः । संतानः संहिता । वायवायाहीत्यत्रावादेशः । इंद्राग्नी आगतमित्यत्र प्रकृतिभावः । एतच्च व्याकरणे ऽभिहितत्वाच्छिक्षायामुपेक्षितम् । शिक्ष्यमाणवर्णादिवैकल्ये बाधस्तत्रोदाहृतः ।

मंत्रो हीनः स्वरतो वर्णतो वा
मिथ्या प्रयुक्तो न तमर्थमाह ।
स वाग्वज्रो यजमानं हिनस्ति
यथेंद्रशत्रुः स्वरतो ऽपराधात् ॥

इंद्रशत्रुर्वर्धस्वेत्यस्मिन्मंत्र इंद्रस्य शत्रुर्घातक इत्यस्मिन्विवक्षिते ऽर्थे तत्पुरुषसमासे समासस्येति सूत्रेण तत्पुरुषत्वादंतोदात्तेन भवितव्यम् । आद्युदात्तस्तु प्रयुक्तः । तथा सति पूर्वपदप्रकृतिस्वरत्वेन बहुव्रीहित्वादिंद्रो घातको यस्येत्यर्थः संपन्नः । तस्मात्स्वरवर्णाद्यपराधपरिहाराय शिक्षाग्रंथो ऽपेक्षितः ।

कल्पस्त्वाश्वलायनापस्तंबबौधायनादिसूत्रम् । कल्प्यते समर्थ्यते यागप्रयोगो ऽत्रेति व्युत्पत्तेः ।

नन्वाश्वलायनः किं मंत्रकांडमनुसृत्य प्रवृत्तः किं वा ब्राह्मणमनुसृत्य । नाद्यः । दर्शपूर्णमासौ तु पूर्वं व्याख्यास्याम इत्येवं तेनोपक्रांतत्वात् । न ह्यग्निमीळ इत्यादयो मंत्रा दर्शपूर्णमासयोः क्वचिद्विनियुक्ताः । न द्वितीयः । आग्नावैष्णवमेकादशकपालं पुरोडाशं निर्वपंति दीक्षणीयायामित्येवं दीक्षणीयेष्टेर्ब्राह्मणे प्रक्रान्तत्वात् ।

अत्रोच्यते । मंत्रकांडो ब्रह्मयज्ञादिजपक्रमेण प्रवृत्तो न तु यागानुष्ठानक्रमेण । ब्रह्मयज्ञश्चैवं विहितः । यत्स्वाध्यायमधीयीतैकामप्यृचं यजुः साम वा तद्ब्रह्मयज्ञ इति । सो ऽयं ब्रह्मयज्ञजपो ऽग्निमीळ इत्याम्नाय क्रमेणैवानुष्ठेयः । तथा सर्वा ऋचः सर्वाणि यजूंषि सर्वाणि सामानि वाचस्तोमे पारिप्लवं शंसतीति विधीयंते । तथाश्विने संपत्स्यमाने सूर्यो नोदियादपि सर्वा दाशतयीरनुब्रूयादिति विधीयते । तथा रिच्यत इव वा एष प्रेव रिच्यते । यो याजयति यो वा प्रतिगृह्णाति याजयित्वा प्रतिगृह्य वानश्नन् त्रिः स्वाध्यायं वेदमधीयीतेति प्रायश्चित्तरूपं वेदपारायणं विहितम् । इत्यादिषु कृत्स्नमंत्रकांडविनियोगेषु संप्रदायपारंपर्यागत एव क्रम आदरणीयः ।

विशेषविनियोगं तु मंत्रविशेषाणां श्रुतिलिंगवाक्यादिप्रमाणान्युपजीव्याश्वलायनो दर्शयति । अतो मंत्रकांडक्रमाभावेऽपि न कश्चिद्विरोधः ।

इषे त्वेत्यादिमंत्रास्तु क्रत्वनुष्ठानक्रमेणैवाम्नाता इत्यापस्तंबादयस्तेनैव क्रमेण सूत्रनिर्माणे प्रवृत्ताः । आम्नातत्वादेव जपादिष्वपि स एव क्रमः । यद्यपि ब्राह्मणे दीक्षणीयेष्टिरुपक्रांता तथापि तस्या इष्टेर्दर्शपूर्णमासविकृतित्वेन तदपेक्षत्वादाश्वलायनस्यादौ तद्व्याख्यानं युक्तम् । अतः कल्पसूत्रं मंत्रविनियोगेन क्रत्वनुष्ठानमुपदिश्योपकरोति ।

तर्हि प्र वो वाजा इत्यादीनां सामिधेनीनामृचामेव विनियोगमाश्वलायनो ब्रवीतु । नमः प्रवक्त्र इत्यादयस्त्वनाम्नाताः कुतो विनियुज्यंत इति चेत् । नायं दोषः । शाखांतरसमाम्नातानां ब्राह्मणांतरसिद्धस्य विनियोगस्य गुणोपसंहारन्यायेनात्र वक्तव्यत्वात् । सर्वशाखाप्रत्ययमेकं कर्मेति न्यायविदः । तस्माच्छिक्षेव कल्पोऽप्यपेक्षितः ।

व्याकरणमपि प्रकृतिप्रत्ययाद्युपदेशेन पदस्वरूपतदर्थनिश्चयायोपयुज्यते । तथा चैंद्रवायवग्रहब्राह्मणे समाम्नायते । वाग्वै पराच्यव्याकृतावदत्ते देवा इंद्रमब्रुवन्निमां नो वाचं व्याकुर्विति । सोऽब्रवीद्वरं वृणै मह्यं चैवैष वायवे च सह गृह्याता इति तस्मादैंद्रवायवः सह गृह्यते । तामिंद्रो मध्यतोऽवक्रम्य व्याकरोत् । तस्मादियं व्याकृता वागुद्यत इति । अग्निमीळे पुरोहितमित्यादिवाक्पूर्वस्मिन्काले पराची समुद्रादिध्वनिवदेकात्मिका सत्यव्याकृता प्रकृतिः प्रत्ययः पदं वाक्यमित्यादिविभागकारिग्रंथरहितासीत् । तदानीं देवैः प्रार्थित इंद्र एकस्मिन्नेव

पात्रे वायोः स्वस्य च सोमरसग्रहणरूपेण वरेण तुष्टस्तामखंडां वाचं मध्ये विच्छिद्य प्रकृतिप्रत्ययादिविभागं सर्वत्राकरोत् । तस्मादियं वागिदानीमपि पाणिन्यादिमहर्षिभिर्व्याकृता सर्वैः पठ्यत इत्यर्थः ।

तस्यैतस्य व्याकरणस्य प्रयोजनविशेषो वररुचिना वार्तिके दर्शितः । रक्षोहागमलघ्वसंदेहाः प्रयोजनमिति । एतानि रक्षादिप्रयोजनानि प्रयोजनांतराणि च महाभाष्ये पतंजलिना स्पष्टीकृतानि । रक्षार्थं वेदानामध्येयं व्याकरणम् । लोपागमवर्णविकारज्ञो हि सम्यग्वेदान्परिपालयिष्यति वेदार्थं चाध्यवस्यति । ऊहः खल्वपि । न सर्वैर्लिंगैर्न च सर्वाभिर्विभक्तिभिर्वेदे मंत्रा निगदिताः । ते चावश्यं यज्ञांगत्वेन यथायथं विपरिणमयितव्याः । तान्नावैयाकरणः शक्नोति विपरिणमयितुम् । तस्मादध्येयं व्याकरणम् । आगमः खल्वपि । ब्राह्मणेन निष्कारणो धर्मः षडंगो वेदोऽध्येयो ज्ञेयश्चेति । प्रधानं च षट्स्वंगेषु व्याकरणम् । प्रधाने च कृतो यत्नः फलवान्भवति । लघ्वर्थं चाध्येयं व्याकरणम् । बृहस्पतिरिंद्राय दिव्यं वर्षसहस्रं प्रतिपदोक्तानां शब्दानां शब्दपारायणं प्रोवाच । नांतं जगाम । बृहस्पतिश्च वक्ता । इंद्रश्चाध्येता । दिव्यं वर्षसहस्रमध्ययनकालः । अंतं च न जगाम । अद्यत्वे पुनर्यदि परमायुर्भवति स वर्षशतं जीवति । तत्र कुतः प्रतिपदपाठेन सकलपदावगमः । कुतस्तरां प्रयोगेण । असंदेहार्थं चाध्येयं व्याकरणम् । याज्ञिकाः पठंति । स्थूलपृषतीमाग्निवारुणीमनड्वाहीमालभेतेति । तत्र न ज्ञायते किं स्थूलानि पृषंति यस्याः सा स्थूलपृषती । किं वा स्थूला चासौ पृषती च स्थूलपृषतीति । तान्नावैयाकरणः स्वरतोऽध्यवस्यति ।

यदि समासांतोदात्तत्वं तदा कर्मधारयः। अथ पूर्वपदप्रकृतिस्वरत्वं ततो बहुव्रीहिरिति।

इमानि च भूयः शब्दानुशासनस्य प्रयोजनानि। तेऽसुराः। दुष्टः शब्दः। यदधीतम्। यस्तु प्रयुंक्ते। अविद्वांसः। विभक्तिं कुर्वंति। यो वा इमाम्। चत्वारि। उत त्वः। सक्तुमिव। सारस्वतीम्। दशम्यां पुत्रस्य। सुदेवो असि वरुण। तेऽसुराः। तेऽसुराः हेलयो हेलय इति कुर्वंतः पराबभूवुः। तस्माद्ब्राह्मणेन न म्लेच्छितवै नापभाषितवै। म्लेच्छो ह वा एष यदपशब्दः। म्लेच्छा मा भूमेत्यध्येयं व्याकरणम्।

दुष्टः शब्दः।

दुष्टः शब्दः स्वरतो वर्णतो वा
मिथ्या प्रयुक्तो न तमर्थमाह।
स वाग्वज्रो यजमानं हिनस्ति
यथेंद्रशत्रुः स्वरतोऽपराधात्॥

दुष्टाञ्छब्दान्मा प्रयुक्ष्महीत्यध्येयं व्याकरणम्।

यदधीतम्।

यदधीतमविज्ञातं निगदेनैव शब्द्यते।
अनग्नाविव शुष्कैधो न तज्ज्वलति कर्हिचित्॥

अविज्ञातार्थकं माधिगीष्महीत्यध्येयं व्याकरणम्।

यस्तु प्रयुंक्ते।

यस्तु प्रयुंक्ते कुशलो विशेषे
शब्दान्यथावद्व्यवहारकाले।
सोऽनंतमाप्नोति जयं परत्र
वाग्योगविद्दुष्यति चापशब्दैः॥

कः । वाग्योगविदेव । यो हि शब्दाञ्जानात्यपशब्दानप्यसौ जानाति । यथैव शब्दज्ञाने धर्म एवमपशब्दज्ञाने ऽप्यधर्मः प्राप्नोति । अथवा भूयानधर्मः प्राप्नोति । भूयांसो ह्यपशब्दा अल्पीयांसः शब्दाः । एकैकस्य हि शब्दस्य बहवो ऽपभ्रंशाः । यथा गौरित्येतस्य शब्दस्य गावीगोणीगोतागोपोतलिकेत्येवमादयः । अथ यो ऽवाग्योगविदज्ञानं तस्य शरणम् । विषम उपन्यासः । नात्यंतायाज्ञानं शरणं भवितुमर्हति । यो ह्यजानन्वै ब्राह्मणं हन्यात्सुरां वा पिबेत्सो ऽपि मन्ये पतितः स्यात् । एवं तर्हि कः । अवाग्योगविदेव । अथ यो वाग्योगविज्ज्ञानं तस्य शरणम् ।

अविद्वांसः ।

अविद्वांसः प्रत्यभिवादे नाम्नो ये न प्लुतिं विदुः ।
कामं तेषु तु विप्रोष्य स्त्रीष्विवायमहं वदेत् ॥

स्त्रीवन्मा भूमेत्यध्येयं व्याकरणम् ।

विभक्तिं कुर्वंति ।

याज्ञिकाः पठंति प्रयाजाः सविभक्तिकाः कार्या इति । न चांतरेण व्याकरणं प्रयाजाः सविभक्तिकाः शक्याः कर्तुम् । तस्मादध्येयं व्याकरणम् ।

यो वा इमाम् ।

यो वा इमां पदशः स्वरशो ऽक्षरशो वर्णशो वाचं विदधाति स आर्त्विजीनो भवति ।

आर्त्विजीनाः स्यामेत्यध्येयं व्याकरणम् ।

चत्वारि ।

चत्वारि शृंगा त्रयो अस्य पादा
द्वे शीर्षे सप्त हस्तासो अस्य ।
त्रिधा बद्धो वृषभो रोरवीति
महो देवो मर्त्याँ आविवेश ॥

चत्वारि शृंगा । चत्वारि पदजातानि । नामाख्यातोपसर्गनिपाताश्च । त्रयो अस्य पादाः । त्रयः कालाः । द्वे शीर्षे । सुपस्तिङश्च । सप्त हस्तासः । सप्त विभक्तयः । त्रिधा बद्धः । त्रिषु स्थानेषु बद्धः । उरसि कंठे शिरसि । वृषभो वर्षणात्कामानाम् । रोरवीति । रौतिः शब्दकर्मा । महो देवो मर्त्याँ आविवेश । महता देवेन नस्तादात्म्यं यथा स्यादित्यध्येयं व्याकरणम् ।

अथवा चत्वारि ।

चत्वारि वाक्परिमिता पदानि
तानि विदुर्ब्राह्मणा ये मनीषिणः ।
गुहा त्रीणि निहिता नेंगयंति
तुरीयं वाचो मनुष्या वदंति ॥

ये मनीषिणः । मनस ईषिणो मनीषिणः । गुहायां त्रीणि निहितानि नेंगयंति न चेष्टंते । तुरीयं वाचो मनुष्या वदंति । तुरीयं ह वा एतद्वाचो यन्मनुष्येषु वर्तते ।

उत त्वः ।

उत त्वः पश्यन्न ददर्श वाच-
मुत त्वः शृण्वन्न शृणोत्येनाम् ।
उतो त्वस्मै तन्वं वि सस्रे
जायेव पत्य उशती सुवासाः ॥

अपि खल्वेकः पश्यन्नपि न पश्यति शृण्वन्नपि न शृणो-त्येनाम् । अविद्वांसमाहार्धम् । त्वस्मै अन्यस्मै तन्वं वि सस्रे । तनुं विवृणुते । जायेव पत्य उशती सुवासाः । यथा जाया पत्ये कामयमाना सुवासाः स्वमात्मानं विवृणुते । एवं वाग्विदे स्वमात्मानं विवृणुते । वाक्स्वनो विवृणुयादित्यध्येयं व्याकरणम् ।

सक्तुमिव ।

सक्तुमिव तितउना पुनंतो
यत्र धीरा मनसा वाचमक्रत ।
अत्रा सखायः सख्यानि जानते
भद्रैषां लक्ष्मीर्निहिताधि वाचि ॥

सक्तुः सचतेर्दुर्धावो भवति । कसतेर्वा स्याद्विपरीतस्य विकसितो भवति । तितउ परिपवनं भवति । ततवद्वा तुन्नवद्वा । धीराः प्रज्ञानवंतो ध्यानवंतो मनसा प्रज्ञानेन वाचमक्रत वाचमकृषत । अत्रा सखायः सख्यानि जानते । सायुज्यानि जानते । क एव दुर्गमो मार्गः एकगम्यो वाग्विषयः । के पुनस्ते । वैयाकरणाः । कुत एतत् । भद्रैषां वाचि निहिताधि वाचि । एषां वाचि भद्रा लक्ष्मीर्निहिता भवति ।

सारस्वतीम् ।

आहिताग्निरपशब्दं प्रयुंजानः प्रायश्चित्तीयां सारस्वतीमिष्टिं निर्वपेदिति ।

प्रायश्चित्तीया मा भूमेत्यध्येयं व्याकरणम् ।

दशम्यां पुत्रस्य ।

दशम्यां पुत्रस्य जातस्य नाम विदध्याद्घोषवदाद्यंतरंतस्थमभिनिष्ठांतं द्व्यक्षरं चतुरक्षरं वा कृतं नाम कुर्यान्न तद्धितांत-

मिति। न चांतरेण व्याकरणं कृतस्तद्धिता वा शक्या विज्ञातुम्। तस्मादध्येयं व्याकरणम्।

सुदेवो असि।

सुदेवो असि वरुण यस्य ते सप्त सिंधवः।
अनुक्षरंति काकुदं सूर्म्यं सुषिरामिव॥

सप्त सिंधवः। सप्त विभक्तयः। ककुज्जिह्वा। सास्मिन्विद्यत इति काकुदं तालु। ऊर्मिः सूर्मिः स्थूला लोहप्रतिमेति। एवं सिद्धे शब्दार्थसंबंध इत्यादिवार्तिकोक्तान्यत्रापि प्रयोजनान्यनुसंधेयानि।

अथ निरुक्तप्रयोजनमुच्यते। अर्थावबोधे निरपेक्षतया पदजातं यत्रोक्तं तन्निरुक्तम्। गौः ग्मा ज्मा क्ष्मा क्षा क्ष्मेत्यारभ्य वसवः वाजिनः देवपत्न्यो देवपत्न्य इत्यंतो यः पदानां समाम्नायः समाम्नातस्तस्मिन्ग्रंथे पदार्थावबोधाय परापेक्षा न विद्यते। एतावंति पृथिवीनामान्येतावंति हिरण्यनामानीत्येवं तत्र तत्र विस्पष्टमभिहितत्वात्। तदेतन्निरुक्तं त्रिकांडम्। तच्चानुक्रमणिकाभाष्ये दर्शितम्।

आद्यं नैघंटुकं कांडं द्वितीयं नैगमं तथा।
तृतीयं दैवतं चेति समाम्नायस्त्रिधा स्थितः॥
गौराद्यपारपर्यंतमाद्यं नैघंटुकं मतम्।
जहाद्युल्बमृबीसांतं नैगमं संप्रचक्षते॥
अग्न्यादिदेवपत्न्यंतं देवताकांडमुच्यते।
अग्न्यादिदेवी ऊर्जाहुत्यंतः क्षितिगतो गणः॥
वाय्वादयो भगांताः स्युरंतरिक्षस्य देवताः।
सूर्यादिदेवपत्न्यंता द्युस्थाना देवता इति।
गौरादिदेवपत्न्यंतं समाम्नायमधीयते॥

एकार्थवाचिनां पर्यायशब्दानां संघो यत्र प्रायेणोपदिश्यते तत्र निघंटुशब्दः प्रसिद्धः। तादृशेष्वमरसिंहवैजयंतीहलायुधादिषु दश निघंटव इति व्यवहारात्। एवमत्रापि पर्यायशब्दसंघोपदेशादाद्यकांडस्य नैघंटुकत्वम्। तस्मिन्कांडे त्रयोऽध्यायाः। तेषु प्रथमे पृथिव्यादिलोकदिकालादिद्रव्यविषयाणि नामानि। द्वितीये मनुष्यतदवयवादिद्रव्यविषयाणि। तृतीये तदुभयद्रव्यगतबहुत्वह्रस्वत्वादिधर्मविषयाणि।

निगमशब्दो वेदवाची। यास्केन तत्र तत्रापि निगमो भवतीत्येवं वेदवाक्यानामवतारितत्वात्। तस्मिन्निगम एव प्रायेण वर्तमानानां शब्दानां चतुर्थाध्यायरूपे द्वितीयस्मिन्कांड उपदिष्टत्वात्तस्य कांडस्य नैगमत्वम्।

पंचमाध्यायरूपस्य तृतीयकांडस्य दैवत्वं विस्पष्टम्।

पंचाध्यायरूपकांडत्रयात्मक एतस्मिन्ग्रंथे परनिरपेक्षतया पदार्थस्योक्तत्वात्तस्य ग्रंथस्य निरुक्तत्वम्। तद्व्याख्यानं च समाम्नायः समाम्नात इत्यारभ्य तस्यास्तस्यास्ताद्भाव्यमनुभवत्यनुभवतीत्यंतैर्द्वादशभिरध्यायैर्यास्को निर्ममे। तदपि निरुक्तमित्युच्यते। एकैकस्य पदस्य संभाविता अवयवार्थास्तत्र निःशेषेणोच्यंत इति व्युत्पत्तेः। तत्र हि चत्वारि पदजातानि नामाख्याते चोपसर्गनिपाताश्चेति प्रतिज्ञायोच्चावचेष्वर्थेषु निपतंतीति निपातस्वरूपं निरुच्यैवमुदाहृतम्। नेति प्रतिषेधार्थीयो भाषायामुभयमन्वध्यायन्नेंद्रं देवममंसतेति प्रतिषेधार्थीय इति। दुर्मदासो न सुरायामित्युपमार्थीय इति च। तत्र लोके केवलप्रतिषेधार्थीयस्यापि नकारस्य वेदे प्रतिषेधोपमालक्षणोभयार्थोदाहरणमस्मिन्ग्रंथेऽवगम्यते। एवं ग्रंथकारेणोक्तास्तत्तत्पद-

निर्वचनविशेषास्तत्तन्मंत्रव्याख्यानावसर एवास्माभिरुदाहरिष्यंते । न च निर्वचनानां निर्मूलत्वं शंकनीयम् । एतद्व्युत्पत्त्यर्थमेव ब्राह्मणेषु पदनिर्वचनानां केषांचिदुक्तत्वात् । तदाहुतीनामाहुतित्वमिति । तमिदंद्रं संतमिंद्र इत्याचक्षत इति । यदप्रथयत्तत्पृथिव्याः पृथिवीत्वमिति च । ग्रंथकारो ऽपि तत्र तत्र स्वोक्तनिर्वचनमूलभूतब्राह्मणान्युदाहरिष्यति । केषांचिन्निर्वचनानां व्याकरणबलेन सिद्धावपि न सर्वेषां सिद्धिरस्ति । अत एव ग्रंथकार आह । तदिदं विद्यास्थानं व्याकरणस्य कार्त्स्न्यं स्वार्थसाधकं चेति । तस्माद्वेदार्थावबोधायोपयुक्तं निरुक्तम् ।

तथा छंदोग्रंथो ऽप्युपयुज्यते । छंदोविशेषाणां तत्र तत्र विहितत्वात् । तस्मात्सप्त चतुरुत्तराणि छंदांसि प्रातरनुवाके ऽनूच्यंत इति ह्याम्नातम् । गायत्र्युष्णिगनुष्टुब्बृहतीपंक्तित्रिष्टुब्जगतीत्येतानि सप्त छंदांसि । चतुर्विंशत्यक्षरा गायत्री । ततो ऽपि चतुर्भिरक्षरैरधिकाष्टाविंशत्यक्षरोष्णिक् । एवमुत्तरोत्तराधिका अनुष्टुबादयो ऽवगंतव्याः । तथान्यत्रापि श्रूयते । गायत्रीभिर्ब्राह्मणस्यादध्यात् । त्रिष्टुब्भी राजन्यस्य । जगतीभिर्वैश्यस्येति । तत्र मगणयगणादिसाध्यो गायत्र्यादिविवेकश्छंदोग्रंथमंतरेण न सुविज्ञेयः । किं च यो ह वा अविदितार्षेयच्छंदोदैवतब्राह्मणेन मंत्रेण याजयति वाध्यापयति वा स्थाणुं वर्च्छति गर्ते वा पात्यते प्रमीयते वा पापीयान्भवति । तस्मादेतानि मंत्रे मंत्रे विद्यादिति श्रूयते । तस्मात्तद्वेदनाय छंदोग्रंथ उपयुज्यते ।

ज्योतिषस्य प्रयोजनं तस्मिन्नेव ग्रंथे विहितम् । यज्ञकालार्थसिद्धय इति । कालविशेषविधयश्च श्रूयंते । संवत्सरमेतद्व्रतं चरेत्संवत्सरमुख्यं भृत्वेत्येवमादयः संवत्सरविधयः । वसंते

ब्राह्मणो ऽग्निमादधीत ग्रीष्मे राजन्य आदधीत शरदि वैश्य आदधीतेत्याद्या ऋतुविधयः। मासि मासि सत्त्रपृष्ठान्युपयंति मासि मास्यतिग्राह्या गृह्यंत इत्याद्या मासविधयः। यं कामयेत वसीयान्स्यादिति तं पूर्वपक्षे याजयेदित्याद्याः पक्षविधयः। एकाष्टकायां दीक्षेरन्फल्गुनीपूर्णमासे दीक्षेरन्नित्याद्यास्तिथिविधयः। प्रातर्जुहोति सायं जुहोतीत्याद्याः प्रातःकालादिविधयः। कृत्तिकास्वग्निमादधीतेत्याद्या नक्षत्रविधयः। अतः कालविशेषानवगमयितुं ज्योतिषमुपयुज्यते।

एतेषां च वेदार्थोपकारिणां षण्णां ग्रंथानां वेदांगत्वं शिक्षायामिवमुदीरितम्।

छंदः पादौ तु वेदस्य हस्तौ कल्पो ऽथ पठ्यते।
ज्योतिषामयनं चक्षुर्निरुक्तं श्रोत्रमुच्यते॥
शिक्षा घ्राणं तु वेदस्य मुखं व्याकरणं स्मृतम्।
तस्मात्सांगमधीत्यैव ब्रह्मलोके महीयते॥

षडंगवत्पुराणादीनामपि वेदार्थज्ञानोपयोगो याज्ञवल्क्येन स्मर्यते।

पुराणन्यायमीमांसाधर्मशास्त्रांगमिश्रिताः।
वेदाः स्थानानि विद्यानां धर्मस्य च चतुर्दश॥

इतिहासपुराणाभ्यां वेदं समुपबृंहयेत्।
बिभेत्यल्पश्रुताद्वेदो मामयं प्रहरेदिती-

त्यन्यत्रापि स्मर्यते।

ऐतरेयतैत्तिरीयकाठकादिशाखासूक्तानि हरिश्चंद्रनाचिकेता-

ह्युपाख्यानानि धर्मब्रह्मावबोधोपयुक्तानि तेषु तेष्वितिहासग्रंथेषु स्पष्टीकृतानि । उपनिषदुक्ताश्च सृष्टिस्थितिलयादयो ब्राह्मपाद्मवैष्णवादिपुराणेषु स्पष्टीकृताः ।

सर्गश्च प्रतिसर्गश्च वंशो मन्वंतराणि च ।
वंशानुचरितं चेति पुराणं पंचलक्षणमि-

ति सृष्ट्यादेः पुराणप्रतिपाद्यत्वावगमनात् । न्यायशास्त्रे प्रमाणप्रमेयसंशयप्रयोजनदृष्टांतादीनां षोडशपदार्थानां निरूपणात् । तदनुसारेणेदं वाक्यमस्मिन्नर्थे प्रमाणं भवति नेतरदिति निर्णयः कर्तुं शक्यते । पूर्वोत्तरमीमांसयोर्वेदार्थोपयोगो ऽतिस्पष्ट एव । मन्वत्रिविष्णुहारीतादिप्रोक्तासु स्मृतिषु वेदोक्तसंध्यावंदनादिविधयः प्रपंचिताः । तदु ह वा एते ब्रह्मवादिनः पूर्वाभिमुखाः संध्यायां गायत्र्याभिमंत्रिता आप ऊर्ध्वं विक्षिपंतीत्यादिकः संध्यावंदनविधिः । पंच वा एते महायज्ञाः सततं प्रतायंत इत्यादिको महायज्ञविधिः । एवं विध्यंतराणि द्रष्टव्यानि । उक्तप्रकारेण पुराणादीनां वेदार्थज्ञानोपयोगाद्विद्यास्थानत्वं युक्तम् । एतैः पुराणादिभिश्चतुर्दशभिर्विद्यास्थानैरुपबृंहिताया विद्याया ग्रहणे ऽधिकारिविशेषः शाखांतरगतैश्चतुर्भिर्मंत्रैरुपदर्शितः । तांश्च मंत्रान्यास्क उदाजहार ।

तत्रायं प्रथमो मंत्रः ।

विद्या ह वै ब्राह्मणमाजगाम
गोपाय मा शेवधिष्टे ऽहमस्मि ।
असूयकायानृजवे ऽयताय
न मा ब्रूया वीर्यवती तथा स्याम् ॥

विद्याभिमानिनी देवता ब्राह्मणमुपदेष्टारमाचार्यमागत्यै-

वं प्रार्थयामास । हे ब्राह्मण मामनधिकारिणे ऽनुपदिश्य पालय । तवाहं निधिवत्पुरुषार्थहेतुरस्मि । तादृश्यां मयि मदुपदेष्टरि त्वयि च यो ऽसूयां करोति यश्चार्जवेन विद्यां नाभ्यस्यति यो ऽपि स्नानाचमनाद्याचारनियतो न भवति तादृशेभ्यः शिष्याभासेभ्यो मा न ब्रूयाः । तथा सति त्वद्धृदये स्थित्वा फलप्रदा भवेयम् ।

अथ द्वितीयो मंत्रः ।

य आतृणत्त्यवितथेन कर्णा-
वदुःखं कुर्वन्नमृतं संप्रयच्छन् ।
तं मन्येत पितरं मातरं च
तस्मै न द्रुह्येत्कतमच्चनाह ॥

पूर्वस्मिन्मंत्र आचार्यस्य नियममभिधायास्मिन्मंत्रे शिष्यस्य नियमो ऽभिधीयते । वितथमनृतमपुरुषार्थभूतं लौकिकं वाक्यम् । तद्विपरीतं सत्यं वेदवाक्यमवितथम् । तादृशेन वाक्येन य आचार्यः शिष्यस्य कर्णावातृणत्ति सर्वतस्तर्दनं पूरणं करोति । उपसर्गवशादौचित्याच्च तृणत्तिधातोरर्थांतरे वृत्तिः । सर्वदा वेदं यः श्रावयतीत्यर्थः । किं कुर्वन् । अदुःखं कुर्वन् । मंदप्रज्ञस्य माणवकस्यादावर्धर्चमृचं वा ग्रहीतुमशक्तस्य यथा दुःखं न भवति तथा पादं पादैकदेशं वा ग्राहयन् । किं च । अमृतं संप्रयच्छन् । अमृतत्वस्य देवत्वजन्मनो मोक्षस्य वा प्रापकत्वादमृतं वेदार्थः । तस्य प्रदानं कुर्वन् । तं तादृशमाचार्यं सच्छिष्यो मुख्यमातापितृरूपं मन्येत । पूर्वसिद्धौ तु मातापितरावधमस्य मनुष्यशरीरस्य प्रदानादमुख्यौ । तस्मै मुख्यमातापितृरूपायाचार्यायैकमपि द्रोहं न कुर्यात् ।

अथ तृतीयो मंत्रः ।

अध्यापिता ये गुरुं नाद्रियंते
विप्रा वाचा मनसा कर्मणा वा ।
यथैव ते न गुरोर्भोजनीया-
स्तथैव तान्न भुनक्ति श्रुतं तत् ॥

ये त्वधमा विप्रा गुरुणाध्यापिताः संतो विनयोक्त्या तदीयहितचिंतनेन शुश्रूषया वा गुरुं नाद्रियंत आदररहितास्ते शिष्याभासा गुरोर्न भोजनीयाः । अनुभवयोग्या न भवंति । न हि तेषु गुरुः कृपां करोति । यथैव गुरुणा ते न पालनीयास्तथैव तानधमाञ्छिष्यांस्तच्छ्रुतं गुरूपदिष्टं वेदवाक्यं न पालयाति । फलप्रदं न भवतीत्यर्थः ।

अथ चतुर्थो मंत्रः ।

यमेव विद्याः शुचिमप्रमत्तं
मेधाविनं ब्रह्मचर्योपपन्नम् ।
यस्ते न द्रुह्येत्कतमच्चनाह
तस्मै मा ब्रूया निधिपाय ब्रह्मन् ॥

हे आचार्य यमेव मुख्यशिष्यं शुचित्वादिगुणोपेतं जानीयाः । किं च यो मुख्यशिष्यस्तुभ्यं कदाचिदपि न द्रुह्येत् । तस्मै तु मुख्यशिष्याय त्वदीयनिधिपालकाय हे ब्रह्मन्वेदरूपां मां विद्यां ब्रूयाः । इत्थं विद्यादेवतया प्रार्थितत्वादाचार्येण मुख्यशिष्याय वेदविद्योपदेष्टव्या ।

तदर्थमृग्वेदोऽस्माभिः षडंगानुसारेण व्याख्यायते ॥

MANDALA I. ANUVAKA I.

मंत्रब्राह्मणात्मके वेदे ब्राह्मणस्य मंत्रव्याख्यानोपयोगित्वादादौ ब्राह्मणमारण्यकांडसहितं व्याख्यातम् । अथ तत्र तत्र ब्राह्मणोदाहरणेन मंत्रात्मकः संहिताग्रंथो व्याख्यातव्यः । स चाग्निमीळ इत्यारभ्य यथा वः सुसहासतीत्यंतो ऽष्टकांडैर्दशमंडलैश्चतुःषष्ट्यध्यायैरीषदधिकसहस्रसूक्तैरीषदधिकद्विसहस्रवर्गैरीषदधिकाभिर्दशसहस्रसंख्याभिर्ऋग्भिश्चोपेतः । तस्य च ग्रंथस्य कृत्स्नस्याप्याम्नातक्रमेणैव सामान्यविनियोगो ब्रह्मयज्ञजपादौ पूर्वमेवाभिहितः । विशेषविनियोगस्तु तत्तत्क्रतौ सूत्रकारेण प्रदर्शितः । स च त्रिविधः । सूक्तविनियोगस्तृचादिविनियोग एकैकस्या ऋचो विनियोगश्चेति । तत्राग्निमीळ इति सूक्तं प्रातरनुवाक आग्नेयक्रतौ विनियुक्तम् । स विनियोग आश्वलायनेन चतुर्थाध्यायस्य त्रयोदशे खंडे सूत्रितः । अग्नी अग्न इति षडग्निमीळे ऽग्निं दूतमिति । तत्र हीनपादग्रहणात्सूक्तनिश्चयः । सूक्तं सूक्तादौ हीने पाद इति परिभाषितत्वात् । तस्मिन्सूक्ते प्रथमाया ऋचो द्वितीयस्यां पवमानेष्टौ स्विष्टकृतो याज्यात्वेन विनियोगः । स च द्वितीयाध्यायस्य प्रथमखंडे सूत्रितः । साद्वान्विश्वा अभियुजो ऽग्निमीळे पुरोहितमिति

संयाज्ये इति । तत्र कृत्स्नपादग्रहणादृगित्यवगम्यते । ऋचं पादग्रहण इति परिभाषितत्वात् । तथा संयाज्ये इत्युक्ते सौविष्टकृती प्रतीयादिति परिभाषितत्वात्स्विष्टकृत्संबंधनिश्चयः । तत्रापि द्वितीयमंत्रत्वेनोदाहृतत्वाद्याज्यात्वम् । यद्यपि साह्वानित्यनया पुरोनुवाक्ययैव देवताया अनुस्मरणरूपः संस्कारः सिद्धस्तथापि याज्यानुवाक्ययोः समुच्चयो द्वादशाध्याये चतुर्थपादे मीमांसितः ।

पुरोनुवाक्यया याज्या विकल्प्या वा समुच्चिता ।
विकल्प्यान्यतरेणैव देवतायाः प्रकाशनात् ।
पुरोनुवाक्यासमाख्यानाद्वचनाच्च समुच्चयः ॥

देवताप्रकाशनकार्यस्यैकत्वाद्युग्मयोर्यथा विकल्पस्तथैवैकयुग्मगतयोरिति चेत् । मैवम् । पुरोनुवाक्येतिसमाख्याया उत्तरकालीनयाज्यामंतरेणानुपपत्तेः । किं च । पुरोनुवाक्यामनूच्य याज्यया जुहोतीति प्रत्यक्षवचनेन देवतोपलक्षणहविःप्रदानकार्यभेदोक्तिपुरःसरं साहित्यं विधीयते । तस्मात्समुच्चय इति ।

एतच्चाग्निमित्यादि सूक्तं नवर्चम् । अग्निं नव मधुच्छंदा वैश्वामित्र इत्यनुक्रमणिकायामुक्तत्वात् । विश्वामित्रपुत्रो मधुच्छंदोनामकः । तस्य सूक्तस्य द्रष्टृत्वात्तदीय ऋषिः । ऋषी गताविति धातुः । वेदप्राप्त्यर्थं तपो ऽनुतिष्ठतः पुरुषान्स्वयंभूर्वेदपुरुषः प्राप्नोत् । तथा च श्रूयते । अजान्ह वै पृश्नींस्तपस्यमानान्ब्रह्म स्वयंभ्वभ्यानर्षत्त ऋषयो ऽभवन्निति । तथातींद्रियस्य वेदस्य परमेश्वरानुग्रहेण प्रथमतो दर्शनादृषित्वमित्यभिप्रेत्य स्मर्यते ।

युगांते ऽंतर्हितान्वेदान्सेतिहासान्महर्षयः ।
लेभिरे तपसा पूर्वमनुज्ञाताः स्वयंभुवा ॥

ऋष्यादिज्ञानाभावे प्रत्यवायः स्मर्यते ।

अविदित्वा ऋषिं छंदो दैवतं योगमेव च ।
यो ऽध्यापयेज्जपेद्वापि पापीयाञ्जायते तु सः ॥
ऋषिच्छंदोदैवतानि ब्राह्मणार्थं स्वराद्यपि ।
अविदित्वा प्रयुंजानो मंत्रकंटक उच्यते ॥

वेदनविधिश्च स्मर्यते ।

स्वरो वर्णो ऽक्षरं मात्रा विनियोगो ऽर्थ एव च ।
मंत्रं जिज्ञासमानेन वेदितव्यं पदे पदे ॥

अग्निमित्यादिसूक्तस्य छंदो ऽनुक्रमणिकायां यद्यप्यत्र नोक्तं तथापि परिभाषायामेवमुक्तम् । आदौ गायत्रं प्राग्घैरण्यस्तूपादिति । हिरण्यस्तूपाख्य ऋषिर्येषां मंत्राणां वक्ष्यते ततः प्राचीनेषु मंत्रेषु सामान्येन गायत्रं छंद इत्यर्थः । पुरुषस्य पापसंबंधं वारयितुमाच्छादकत्वाच्छंद इत्युच्यते । तच्चारण्यकांडे समाम्नायते । छादयंति ह वा एनं छंदांसि पापात्कर्मण इति । अथवा चीयमानाग्निसंतापस्याच्छादकत्वाच्छंदः । तच्च तैत्तिरीया आमनंति । प्रजापतिरग्निमचिनुत स क्षुरपविर्भूत्वातिष्ठत् । तं देवा बिभ्यतो नोपायन् । ते छंदोभिरात्मानं छादयित्वोपायन् । तच्छंदसां छंदस्त्वमिति । यद्वा अपमृत्युं वारयितुमाच्छादयतीति छंदः । तदपि छांदोग्योपनिषद्याम्नातम् । देवा वै मृत्योर्बिभ्यतस्त्रयीं विद्यां प्राविशन् । ते छंदोभिरात्मानमाच्छादयन् । यदेभिराच्छादयंस्तच्छंदसां छंदस्त्वमिति ।

तथा द्योतनार्थदीव्यतिधातुनिमित्तो देवशब्दः । एतदाम्ना-

यते । दिवा वै नोभूदिति तद्देवानां देवत्वमिति । अतो दीव्यतीति देवः । मंत्रेण द्योत्यत इत्यर्थः ।

प्रथममंडले प्रथमानुवाके त्रीणि सूक्तानि । तत्राद्यं नवर्चं सूक्तम् । अस्मिन्सूक्ते स्तूयमानत्वादग्निर्देवः । तथा चानुक्रमणिकायामुक्तम् । मंडलादिष्वाग्नेयमैंद्रादिति ।

तस्य सूक्तस्य प्रथमामृचं भगवान्वेदपुरुष आह ।

ॐ अ॒ग्निमी॑ळे पु॒रोहि॑तं य॒ज्ञस्य॑ दे॒वमृ॒त्विज॑म् ।
होता॑रं रत्न॒धात॑मम् ॥ १ ॥

अ॒ग्निं ई॒ळे॒ पु॒रःऽहि॑तं य॒ज्ञस्य॑ दे॒वं ऋ॒त्विज॑म् ।
होता॑रं र॒त्न॒ऽधात॑मम् ॥ १ ॥

अग्निनामकं देवमीळे स्तौमि । ईड स्तुताविति धातुः । डकारस्य ळकारो बह्वृचाध्येतृसंप्रदायप्राप्तः । मंत्रस्य होत्रा प्रयोज्यत्वादहं होता स्तौमीति लभ्यते । कीदृशमग्निम् । यज्ञस्य पुरोहितम् । यथा राज्ञः पुरोहितस्तदभीष्टं संपादयति तथाग्निरपि यज्ञस्यापेक्षितं होमं संपादयति । यद्वा यज्ञस्य संबंधिनि पूर्वभाग आहवनीयरूपेणावस्थितम् । पुनः कीदृशम् । देवं दानादिगुणयुक्तम् । होतारमृत्विजम् । देवानां यज्ञेषु होतृनामक ऋत्विगग्निरेव । तथा च श्रूयते । अग्निर्वै देवानां होतेति । पुनरपि कीदृशम् । रत्नधातमम् । यागफलरूपाणां रत्नानामतिशयेन धारयितारं पोषयितारं वा ।

अत्राग्निशब्दस्य यास्को बहुधा निर्वचनं दर्शयति । अथातो ऽनुक्रमिष्यामः । अग्निः पृथिवीस्थानस्तं प्रथमं व्याख्यास्यामः । अग्निः कस्मात् । अग्रणीर्भवत्यग्रं यज्ञेषु प्रणीयते ऽङ्गं नयति संनममानः । अक्नोपनो भवतीति स्थौलाष्ठीविः । न

क्नोपयति न स्नेहयति । त्रिभ्य आख्यातेभ्यो जायत इति शाकपूणिः । इतादक्ताद्दग्धाद्वा नीतात् । स खल्वेतेरकारमादत्ते गकारमनक्तेर्वा दहतेर्वा । नीः परः । तस्यैषा भवति । अग्निमीळ इति । अस्यायमर्थः । सामान्येन सर्वदेवतानां लक्षणस्याभिहितत्वादनंतरं यतः प्रतिपदं विशेषेण वक्तव्यत्वमाकांक्षितमतो ऽनुक्रमेण वक्ष्यामः । तत्र पृथिवीलोके स्थितो ऽग्निः प्रथमं व्याख्यास्यते । कस्मात्प्रवृत्तिनिमित्तादग्निशब्देन देवताभिधीयत इति प्रश्नस्याग्रणीरित्यादिकमुत्तरम् । देवसेनामग्रे स्वयं नयतीत्यग्रणीः । एतदेकमग्निशब्दस्य प्रवृत्तिनिमित्तम् । तथा च ब्राह्मणांतरम् । अग्निर्देवानां सेनानीरिति । एतदेवाभिप्रेत्य बह्वृचा मंत्रब्राह्मणे आमनंति । अग्निर्मुखं प्रथमो देवतानामिति मंत्रः । अग्निर्वै देवानामवम इति ब्राह्मणम् । तथा च तैत्तिरीया आमनंति । अग्निरग्रे प्रथमो देवतानामिति । अग्निरवमो देवतानामिति च । वाजसनेयिनस्त्वेवमामनंति । स वा एषो ऽग्रे देवतानामजायत तस्मादग्निर्नामेति । यज्ञेष्वग्निहोत्रेष्टिपशुसोमरूपेष्वग्रं पूर्वदिग्वर्त्याहवनीयदेशं प्रति गार्हपत्यात्प्रणीयत इति द्वितीयं प्रवृत्तिनिमित्तम् । संनममानः सम्यक्स्वयमेव प्रह्वीभवन्नंगं स्वकीयं शरीरं नयति काष्ठदाहे हविःपाके च प्रेरयतीति तृतीयं प्रवृत्तिनिमित्तम् । स्थूलाष्ठीवनामकस्य महर्षेः पुत्रो निरुक्तकारः कश्चिदक्नोपन इत्यग्निशब्दं निर्वक्ति । तत्र न क्नोपयतीत्युक्ते न स्नेहयति किं तु काष्ठादिकं रूक्षयतीत्युक्तं भवति । शाकपूणिनामको निरुक्तकारो धातुत्रयादग्निशब्दनिष्पत्तिं मन्यते । इत इण् गताविति धातुः । अक्तो ऽंजू व्यक्तिम्रक्षणकांतिगतिष्विति धातुः । दग्धो दह भस्मीकरण इति

धातुः । नीतो णीञ् प्रापण इति धातुः । अग्निशब्दो ह्यकार-गकारनीशब्दानपेक्षमाण एतिधातोरुत्पन्नादयनशब्दादकार-मादत्ते । अनक्तिधातुगतस्य ककारस्य गकारादेशं कृत्वा तमादत्ते । यद्वा दहतिधातुजन्याद्दग्धशब्दाद्गकारमादत्ते । नी-रिति नयतिधातुः । स च ह्रस्वो भूत्वा परो भवति । ततो धातुत्रयं मिलित्वाग्निशब्दो भवति । यज्ञभूमिं गत्वा स्वकीय-मंगं नयति काष्ठदाहे हविःपाके च प्रेरयतीति समुदायार्थः । त-स्याग्निशब्दार्थस्य देवताविशेषस्य प्राधान्येन स्तुतिदर्शनायैषा-ग्निमीळ इत्युग्भवतीति ।

तामेतामृचं यास्क एवं व्याख्यातवान् । अग्निमीळे ऽग्निं याचामीळिरध्येषणाकर्मा पूजाकर्मा वा । पुरोहितो व्याख्यातः । यज्ञस्य देवो दानाद्वा दीपनाद्वा द्योतनाद्वा द्युस्थानो भव-तीति वा । यो देवः सा देवता । होतारं ह्वातारम् । जुहोते-र्होतेत्यौर्णवाभः । रत्नधातमं रमणीयानां धनानां दातृतम-मिति । अस्यायमर्थः । ईडतिधातोः स्तुत्यर्थत्वं प्रसिद्धम् । धातूनामनेकार्थत्वमिति न्यायमाश्रित्य याञ्चाध्येषणा पूजा-प्यत्रोचितत्वात्तदर्थतया व्याख्याताः । पुरोहितशब्दो द्विती-ये ऽध्याये येद्देवापिः शंतनवे पुरोहित इत्येतामृचमुदाहृत्य पुर एनं दधतीति व्याख्यातः । तैत्तिरीयाश्च पौरोहित्ये स्पर्ध-मानस्य पश्वनुष्ठानं विधाय तत्फलत्वेन पुर एनं दधत इत्या-मनंति । देवशब्दो दानदीपनद्योतनानामन्यतममर्थमाचष्टे । यज्ञस्य दाता दीपयिता द्योतयितायमग्निरित्युक्तं भवति । दीपनद्योतनयोरेकार्थत्वे ऽप्यस्ति धातुभेदः । यद्यप्यग्निः पृथि-वीस्थानस्तथापि देवान्प्रति हविर्वहनाद्द्युस्थानो भवति ।

देवशब्ददेवताशब्दयोः पर्यायत्वान्मंत्रप्रतिपाद्या काचिदग्नि-व्यतिरिक्ता देवता नान्वेषणीया । होतृशब्दस्य ह्वयतिधातो-रुत्पन्नत्वेन देवानामाह्वातारमिति । और्णवाभनामकस्तु मुनि-र्जुहोतिधातोरुत्पन्नो होतृशब्द इति मन्यते । अग्नेश्च होतृत्वं होमाधिकरणत्वेन द्रष्टव्यम् । रत्नशब्दो द्वितीयाध्याये मघमि-त्यादिष्वष्टाविंशतौ धननामसु पठितः । रमणीयत्वाद्रत्नत्वम् । दधातिधातुरत्र दानार्थवाचीति । तदिदं निरुक्तकारस्य यास्कस्य मंत्रव्याख्यानम् ।

अथ व्याकरणप्रक्रियोच्यते । अगिधातोर्गत्यर्थादंगेर्नलो-पश्चेत्यौणादिकसूत्रेण निप्रत्ययः । इदित्वान्नुमागमेन प्रा-प्तस्य नकारस्य लोपश्च भवति । अंगति स्वर्गे गच्छति हवि-र्नेतुमित्यग्निः । तत्र धातोरित्यकार उदात्तः । आद्युदात्तश्चेति प्रत्ययगत इकारो ऽप्युदात्तः । अनुदात्तं पदमेकवर्जमिति द्व-योरन्यतरमुदात्तमवशिष्येतरस्यानुदात्तत्वं प्राप्तम् । तत्र धातु-स्वरे प्रथमतो ऽवस्थिते सति पश्चादुपदिश्यमानः प्रत्ययस्वरो ऽवशिष्यते । सति शिष्टस्वरो बलीयानिति हि न्यायः । ततो ऽंतोदात्तमग्निप्रातिपदिकम् । अनुदात्तौ सुप्पिताविल्यमित्येत-द्वितीयैकवचनमनुदात्तम् । तस्यामि पूर्व इति यत्पूर्वरूपं तदु-दात्तमेकादेश उदात्तेनोदात्त इति सूत्रितत्वात् । अग्निशब्दो धातुजन्मेति मते सेयं प्रक्रिया सर्वापि द्रष्टव्या । मतद्वयं यास्केन प्रदर्शितम् । नामान्याख्यातजानीति शाकटायनो नै-रुक्तसमयश्च । न सर्वाणीति गार्ग्यो वैयाकरणानां चैक इति । गार्ग्यस्य मते ऽग्निशब्दस्याखंडप्रातिपदिकत्वात्फिषो ऽंत उदात्त इत्यंतोदात्तत्वम् । पूर्वोक्तेष्वग्रणीरित्यादिनिर्वचनेषु

प्रकृतिप्रत्ययाद्यशेषप्रक्रिया यथोचितं कल्पनीया। एतदेवाभिप्रेत्य यास्क आह। अथ निर्वचनम्। तद्येषु पदेषु स्वरसंस्कारौ समर्थौ प्रादेशिकेन गुणेनान्वितौ स्यातां तथा तानि निर्ब्रूयादथानन्विते ऽर्थे ऽप्रादेशिके विकारे ऽर्थनित्यः परीक्षेत केनचिद्वृत्तिसामान्येनाविद्यमाने सामान्ये ऽप्यक्षरवर्णसामान्यान्निर्ब्रूयान्न त्वेव न निर्ब्रूयादिति। अस्यायमर्थः। तत्तत्र निर्वचनीयपदसमूहमध्ये येष्वग्न्यादिपदेषु पूर्वोक्तरीत्या स्वरसंस्कारौ समर्थौ व्याकरणसिद्धौ स्याताम्। स्वर उदात्तादिः। संस्कारो निप्रत्ययादिः। किं च तौ स्वरसंस्कारौ प्रादेशिकेन गुणेनान्वितौ स्याताम्। शब्दस्यैकदेशः पूर्वोक्तो ऽगिधातुः प्रदेशः। तत्र भवो गुणो गतिरूपो ऽर्थः। तेनान्वितौ। तान्यग्न्यादिपदानि तथा व्याकरणानुसारेण निर्ब्रूयात्। तच्च निर्वचनमस्माभिः प्रदर्शितम्। अथ पूर्वोक्तवैलक्षण्येन कश्चित्त्वेन विवक्षितो ऽर्थो नान्वितस्तस्मिञ्शब्दे ऽनुगतो न भवेत्। तस्यैव व्याख्यानमप्रादेशिके विकार इति। अग्रनयनादिरूपः क्रियाविशेषो विकारः। स च प्रदेशेनाग्निशब्दैकदेशेनात्र नाभिधीयत इत्यप्रादेशिकः। एवं सति यः पुमानर्थनित्यः स्वविवक्षिते ऽर्थे नियतो निर्बंधवान्ब्राह्मणानुसारेण वा देवतांतरविशेषणत्वेन योजयितुं वा सनिर्बंधस्तदानीं स पुमान्केनचिद्वृत्तिसामान्येन स्वविवक्षितमर्थं परीक्षेत तस्मिञ्शब्दे योजयेत्। वृत्तिः क्रिया। तद्रूपेण सामान्यं सादृश्यम्। अस्माभिश्चाग्रनयनादिरूपं क्रियात्वसामान्यमुपजीव्याग्रणीत्वाद्यर्थो योजितः। तदिदं यास्काभिमतं निर्वचनम्। स्थौलाष्ठीविरक्षरसाम्यान्निर्वक्ति। अक्रोपनशब्दस्यादौ निषेधार्थ-

मकाररूपमक्षरं विद्यते । अग्निशब्दस्यादावकारो ऽस्ति । तदिदमक्षरसाम्यम् । शाकपूणिस्तु वर्णसाम्यान्निर्ब्रूते । दग्धशब्दाग्निशब्दयोर्गकारेण वर्णेन साम्यम् । सर्वथापि निर्वचनं न त्याज्यमिति ।

ईळ इत्येतत्पदं कृत्स्नमप्यनुदात्तम् । तिङ्ङतिङ इत्यतिङंतादग्निशब्दात्परस्येळ इत्यस्य तिङंतस्य निघातविधानात् । पदद्वयसंहिताकाले ईकारस्य धातुगतस्योदात्तादनुदात्तस्य स्वरित इति स्वरितत्वम् । तस्मादूर्ध्वभाविन एकारस्य तिङ्प्रत्ययरूपस्य स्वरितात्संहितायामनुदात्तानामित्यैकश्रुत्यं प्रचयनामकं भवति । पुरःशब्दो ऽंतोदात्तः । अयं पुरो भुव इत्यत्र तथैवाम्नातत्वात् । पूर्वाधरावराणामसि पुरधवश्चैषामिति पूर्वशब्दादस्प्रत्ययः पुरादेशश्च । ततो ऽत्र प्रत्ययस्वरः । धाञो निष्ठायां दधातेर्हिरित्यादेशे सति प्रत्ययस्वरेणांतोदात्तो हितशब्दः । तत्र समासांतोदात्तत्वे प्राप्ते तदपवादत्वेन तत्पुरुषे तुल्यार्थेत्यादिनाव्ययपूर्वपदप्रकृतिस्वरत्वम् । यद्वा पुरो ऽव्ययमिति गतिसंज्ञायां गतिरनंतर इति पूर्वपदप्रकृतिस्वरत्वम् । तत ओकार उदात्तः । अवशिष्टानामनुदात्तस्वरितप्रचयाः पूर्ववद्द्रष्टव्याः । आद्याक्षरस्य संहितायां प्रचयप्राप्तावुदात्तस्वरितपरस्य सन्नतर इत्यतिनीचो ऽनुदात्तः ।

यजयाचेत्यादिना यजतेर्नङ्प्रत्यये सत्यंतोदात्तो यज्ञशब्दः । विभक्तेः सुप्स्वरेणानुदात्तत्वे सति पश्चात्स्वरितत्वम् । देवशब्दः पचाद्यजंतः । स च फिट्स्वरेण प्रत्ययस्वरेण चित्स्वरेण वांतोदात्तः । ऋत्विक्शब्द ऋतौ यजतीति विग्रहे सत्यृत्विग्दधृगिति निपातितः । गतिकारकोपपदात्कृदिति कृदु-

त्तरपदप्रकृतिस्वरेणांतोदात्तः । विभक्तिस्वरः पूर्ववत् । होतृश-ब्दस्तृन्प्रत्ययांतो नित्स्वरेणाद्युदात्तः । स्वरितप्रचयौ पूर्ववत् । रत्नशब्दो नञ्विषयस्यानिसंतस्येत्याद्युदात्तः । तथा चाम्नायते । रत्नं धातेति । रत्नानि दधातीति विग्रहः । समासत्वादंतोदात्तो रत्नधाशब्दः । यद्वा कृदुत्तरपदप्रकृतिस्वरः । तमप्प्रत्ययस्य पित्स्वरेणानुदात्ते सति स्वरितप्रचितौ । संहितायामाद्याक्षरस्य प्रचयो द्वितीयाक्षरस्य सन्नतरत्वमिति ।

वेदावतार आद्याया ऋचो ऽर्थश्च प्रपंचितः ।
विज्ञातं वेदगांभीर्यमथ संक्षिप्य वर्ण्यते ॥

आग्नेयसूक्तस्य द्वितीयामृचमाह ।

अग्निः पूर्वेभिर्ऋषिभिरीड्यो नूतनैरुत ।
स देवाँ एह वक्षति ॥ २ ॥

अग्निः पूर्वेभिः ऋषिऽभिः ईड्यः नूतनैः उत ।
सः देवान् आ इह वक्षति ॥ २ ॥

अयमग्निः पूर्वेभिःपुरातनैः भृग्वंगिरःप्रभृतिभिः ऋषिभिरीड्यः स्तुत्यः नूतनैरुत इदानींतनैरस्माभिरपि स्तुत्यः । सोऽग्निः स्तुतः सन्निह यज्ञे देवान्हविर्भुज आ वक्षति । वह प्रापण इति धातुः । आवहत्वित्यर्थः ।

पूर्वेभिरित्यत्र बहुलं छंदसीति भिस ऐसादेशाभावः । पूर्व पर्व मर्व पूरण इति धातुः । पूर्वतिधातोरन्प्रत्यय औणादिकः । इन्प्रत्ययांत ऋषिशब्द ऋष्यंधकेति निपातनाल्लघूपधगुणाभावः । किप्रत्ययो वात्र ज्ञेयः । तौ शब्दौ नित्स्वरेणाद्युदात्तौ । ईड्यशब्दस्य ण्यत्प्रत्ययांतत्वात्तित्स्वरितमिति स्वरिते शेषानुदात्तत्वे च प्राप्ते तदपवादत्वेनेडवंदेत्यादिनाद्युदात्तत्वम् । नवशब्दस्य नू इत्यादेशस्तनन्प्रत्ययश्च महावार्तिके विहितः । ततो नित्स्वरेणाद्युदात्तः । अवशिष्टस्वरा अग्न्यादिषु नूतनांतेषु पूर्ववदुन्नेयाः । उतशब्दो यद्यपि विकल्पार्थे प्रसिद्धस्तथापि निपातत्वेनानेकार्थत्वादौचित्येनात्र समुच्चयार्थो द्रष्टव्यः । उच्चावचेष्वर्थेषु निपतंतीति निपातत्वम् । तर्हि निपाता आद्युदात्ता इत्युकारस्योदात्तः प्राप्त इति चेत् । न । प्रातःशब्दवदंतोदात्तत्वात् । यथा प्रातःशब्दोऽन्तोदात्तत्वेनैव स्वरादिषु पठित एवमुतशब्दस्यापि पाठो द्रष्टव्यः स्वरादेराकृतिगणत्वात् । यद्वा । एवादीनामंत इत्यंतोदात्तः । स

इत्यत्र फिट्स्वरः । देवशब्दः पूर्ववत् । देवानित्यस्य नकारस्य संहितायां दीर्घादटीति रुत्वम् । अत्रानुनासिक इत्यनुवृत्तावातो ऽटि नित्यमित्याकारः सानुनासिकः । भोभगो इति रोर्यकारः । स च लोपः शाकल्यस्येति लुप्यते । तस्यासिद्धत्वान्न पुनः संधिकार्यम् । आङो निपातत्वादाद्युदात्तत्वम् । इदमो हप्रत्यये सति निष्पन्नत्वादिहशब्दे प्रत्ययस्वरः । वहतिधातोर्लेडर्थे छांदसो लृट् । स्यप्रत्ययगतस्य यकारस्य लोपो ऽपि छांदसः । यद्वा लेटि सिब्बहुलमिति सिप्प्रत्ययः । लेटो ऽडाटावित्यडागमश्च । ततो वक्षतीति संपद्यते । तस्य तिङ्‌तत्वान्निघातः । संहितास्वराः पूर्ववत् ॥

आधाने तृतीयेष्टौ प्रथमाज्यभागस्यानुवाक्या सूक्तगता तृतीया । तां तृतीयामृचमाह ।

अ॒ग्निना॑ र॒यिम॑श्नव॒त्पोष॑मे॒व दि॒वेदि॑वे ।
य॒शसं॑ वी॒रव॑त्तमम् ॥ ३ ॥

अ॒ग्निना॑ । र॒यिं । अ॒श्न॒व॒त् । पोषं॑ । ए॒व । दि॒वेऽदि॑वे ।
य॒शसं॑ । वी॒रव॑त्ऽतमम् ॥ ३ ॥

यो ऽयं होत्रा स्तुत्यो ऽग्निस्तेनाग्निना निमित्तभूतेन यजमानो रयिं धनमश्नवत्प्राप्नोति । कीदृशं रयिम् । दिवेदिवे पोषमेव प्रतिदिनं पुष्यमाणतया वर्धमानमेव । न तु कदाचिदपि क्षीयमाणम् । यशसं दानादिना यशोयुक्तम् । वीरवत्तममतिशयेन पुत्रभृत्यादिवीरपुरुषोपेतम् । सति हि धने पुरुषाः संपद्यंते ।

रयिशब्दो मघमित्यादिधननामसु पठितः। तत्र फिट्स्वरः। अश्नोतेर्धातोर्लेटि व्यत्ययेन तिप्। इतश्च लोप इतीकारलोपः। लेटो ऽडाटावित्यडागमः। ततो ऽश्नवदिति भवति। तस्य निघातः। घञंतत्वात्पोषशब्द आद्युदात्तः। एवशब्दस्य निपातत्वे ऽप्येवादीनामंत इत्यंतोदात्तत्वम्। वकारांताद्दिवृशब्दात्परस्याः सप्तम्याः सुपां सुलुगित्यादिना शेभावे सति सावेकाच इत्यादिना ऊडिदंपदादीत्यादिना वा तस्योदात्तत्वम्। नित्यवीप्सयोरिति द्विर्भावे सत्युत्तरभागस्यानुदात्तं चेत्यनुदात्तत्वम्। यशो ऽस्यास्तीति विग्रहे सत्यर्शआदिभ्यो ऽजित्यच्प्रत्ययः। चित्स्वरं व्यत्ययेन बाधित्वा मध्योदात्तत्वम्। फिट्स्वरेणांतोदात्ताद्वीरशब्दादुत्तरयोर्मतुप्तमपोः पित्वादनुदात्तत्वम्॥

अभिप्लवषडहस्य मध्यवर्तिषूक्थ्येषु तृतीयसवने मैत्रावरुणस्याग्ने यं यज्ञमित्यादिको वैकल्पिको ऽनुरूपस्तृचः। एतच्च सप्तमाध्याय एह्यूष्वित्यादिखंडे सूत्रितम्। अग्निं वो वृधंतमग्ने यं यज्ञमध्वरमिति। तस्मिंस्तृचे या प्रथमा सा सूक्ते चतुर्थी। तामेतां चतुर्थीमृचमाह।

अग्ने यं यज्ञमध्वरं विश्वतः परिभूरसि।
स इद्देवेषु गच्छति॥ ४॥

अग्ने यं यज्ञं अध्वरं विश्वतः परिऽभूः असि।
सः इत् देवेषु गच्छति॥ ४॥

हे अग्ने यं यज्ञं विश्वतः सर्वासु दिक्षु परिभूः परितः प्राप्तवानसि स इत् स एव यज्ञो देवेषु तृप्तिं जनयितुं स्वर्गे

गच्छति । प्राच्यादिचतुर्दिगंतेष्वाहवनीयमार्जालीयगार्हपत्या-ग्नीध्रीयस्थानेष्वाग्निरस्ति । परिशब्देन होत्रियादिधिष्ण्यव्याप्तिर्विवक्षिता । कीदृशं यज्ञम् । अध्वरं हिंसारहितम् । न ह्यग्निना सर्वतः पालितं यज्ञं राक्षसादयो हिंसितुं प्रभवंति ।

अग्निशब्दस्य षाष्ठिकमामंत्रिताद्युदात्तत्वम् । न विद्यते ध्वरो ऽस्येति बहुव्रीहौ नञ्सुभ्यामित्यंतोदात्तत्वम् । विश्वत इत्यत्र तसिलः प्रत्ययस्वरत्वं बाधित्वा पूर्ववर्णस्य लितीत्युदात्तत्वम् । परिभूरित्यत्राव्ययपूर्वपदप्रकृतिस्वरत्वे प्राप्ते तदपवादत्वेन कृदुत्तरपदप्रकृतिस्वरत्वम् । असीति तिङंतस्य यद्वृत्तान्नित्यमिति निघाताभावः ॥

अथ पंचमीमृचमाह ।

अ॒ग्निर्होता॑ क॒विक्र॑तुः स॒त्यश्चि॒त्रश्र॑वस्तमः ।
दे॒वो दे॒वेभि॒रा ग॑मत् ॥ ५ ॥

अ॒ग्निः होता॑ क॒विऽक्र॑तुः स॒त्यः चि॒त्रश्र॑वःऽतमः ।
दे॒वः दे॒वेभिः॑ आ ग॒म॒त् ॥ ५ ॥

अयमग्निर्देवो ऽन्यैर्देवैर्हविर्भोजिभिः सहा गमदस्मिन्यज्ञे समागच्छतु । कीदृशो ऽग्निः । होता होमनिष्पादकः । कविक्रतुः । कविशब्दो ऽत्र क्रांतवचनो न तु मेधाविनाम । क्रतुः प्रज्ञानस्य कर्मणो वा नाम । ततः क्रांतप्रज्ञः क्रांतकर्मा वा । सत्यः अनृतरहितः । फलमवश्यं प्रयच्छतीत्यर्थः । चित्रश्रवस्तमः । श्रूयत इति श्रवः कीर्तिः । अतिशयेन चित्रकीर्तियुक्तः ।

कविक्रतुश्चित्रश्रवस्तम इत्यत्रोभयत्र बहुव्रीहित्वात्पूर्वपदप्र-

कृतिस्वरत्वम् । लोडंतस्य गच्छात्विति शब्दस्य छत्वाभाव उकारलोपश्च छांदसः । ततो रूपं गमदिति भवति । स्पष्टमन्यत् ।

इत्यृक्संहितायां वेदार्थप्रकाशे प्रथमकांडस्य प्रथमाध्याये प्रथमो वर्गः ॥

आग्नेये सूक्ते षष्ठीमृचमाह ।

यदंग दाशुषे त्वमग्ने भद्रं करिष्यसि ।
तवेत्तत्सत्यमंगिरः ॥ ६ ॥

यत् अंग दाशुषे त्वं अग्ने भद्रं करिष्यसि ।
तव इत् तत् सत्यं अंगिरः ॥ ६ ॥

अंगेत्यभिमुखीकरणार्थो निपातः । अंगाग्ने हे अग्ने त्वं दाशुषे हविर्दत्तवते यजमानाय तत्प्रीत्यर्थं यद्भद्रं वित्तगृहप्रजापशुरूपं कल्याणं करिष्यसि तद्भद्रं तवेत्तवैव । सुखहेतुरिति शेषः । हे अंगिरो ऽग्ने । एतच्च सत्यं न त्वत्र विसंवादो ऽस्ति । यजमानस्य वित्तादिसंपत्तौ सत्यामुत्तरक्रत्वनुष्ठानेनाग्नेरेव सुखं भवति । भद्रशब्दार्थं शाट्यायनिनः समामनंति । यद्वै पुरुषस्य वित्तं तद्भद्रं गृहा भद्रं प्रजा भद्रं पशवो भद्रमिति ।

अंगशब्दस्य निपातत्वे ऽप्यभ्यादित्वादंतोदात्तत्वम् । दाश्वान्साह्वानिति सूत्रेण दाशृ दान इति धातोः क्वसुप्रत्ययो निपातितः । तत्र प्रत्ययस्वरः । आमंत्रितस्याग्निशब्दस्य पदात्परत्वेनाष्टमिकानुदात्तत्वं न शंकनीयम् । अपादादाविति पर्युदस्तत्वात् । ततः षाष्ठिकमाद्युदात्तत्वमेव । भद्रशब्दस्य नविषयत्वेनाद्युदात्तत्वप्रसक्तावपि भदि कल्याण इति धातोरुपरि

रक्प्रत्ययेन निपातनादंतोदात्तत्वम् । अस्मिन्वाक्ये यच्छब्द-
प्रयोगान्निपातैर्यद्यदिहंतेति निघाते प्रतिषिद्धे स्यप्रत्ययस्वरेण
सति शिष्टेन करिष्यसिशब्द उपांत्योदात्तः । तवेत्यत्र यु-
ष्मदस्मदोर्ङसीत्याद्युदात्तत्वम् । अंगिरा अंगारा इति यास्कः ।
ऐतरेयिणोऽपि प्रजापतिदुहितृध्यानोपाख्याने समामनंति । ये
ऽंगारा आसंस्तेऽंगिरसोऽभवन्निति । तस्मादंगिरोनामकमु-
निकारणत्वादंगाररूपस्याग्नेरंगिरस्त्वम् । अत्र पदात्परत्वेनाष्ट-
मिकानुदात्तत्वम् ॥

अग्नीषोमप्रणयन उप त्वाग्न इत्यादिकोऽनुवचनीयस्तृचः । एतच्च ब्राह्मणे समाम्नातम् । उप त्वाग्ने दिवेदिव उप प्रियं पनिप्नतमिति तिस्रश्चैकां चान्वाहेति । तस्मिंस्तृचे या प्रथमा सा सूक्ते सप्तमी । तामेतां सप्तमीमृचमाह ।

उप॑ त्वाग्ने दि॒वेदि॑वे॒ दोषा॑वस्तर्धि॒या व॒यम् ।
नमो॒ भर॑न्त॒ एम॑सि ॥ ७ ॥

उप॑ त्वा॒ अ॒ग्ने॒ दि॒वेऽदि॑वे दोषा॑ऽवस्तः धि॒या व॒यम् ।
नमः॑ भर॑न्तः आ इ॒म॒सि॒ ॥ ७ ॥

हे अग्ने वयमनुष्ठातारो दिवेदिवे प्रतिदिनं दोषावस्ता रात्रावहनि च धिया बुद्ध्या नमो भरंतो नमस्कारं संपादयंत उप समीपे त्वा एमसि त्वामागच्छामः ।

उपशब्दस्य निपातस्वरः । त्वामौ द्वितीयाया इति युष्म-
च्छब्दस्यानुदात्तस्त्वादेशः । दोषाशब्दो रात्रिवाची । वस्तरि-

त्यहर्वाची । द्वंद्वसमासे कार्तकौजपादित्वादाद्युदात्तः । सावे-काच इति धियो विभक्तिरुदात्ता । नम इति निपातः । भरंत इत्यत्र शपः पित्त्वाच्छतुर्लसार्वधातुकत्वाच्चानुदात्तत्वे सति धातुस्वरः शिष्यते । इममीत्यत्रेदंतो मसिरित्यादेशो निघातश्च ॥

अष्टमीमृचमाह ।

राजंतमध्वराणां गोपामृतस्य दीदिविम् ।
वर्धमानं स्वे दमे ॥ ८ ॥

राजंतं अध्वराणां गोपां ऋतस्य दीदिविम् ।
वर्धमानं स्वे दमे ॥ ८ ॥

पूर्वमंत्रे त्वामुपैम इत्यग्निमुद्दिश्योक्तम् । कीदृशं त्वाम् । राजंतं दीप्यमानम् । अध्वराणां राक्षसकृतहिंसारहितानां यज्ञानां गोपां रक्षकम् । ऋतस्य सत्यस्यावश्यंभाविनः कर्मफलस्य दीदिविं पौनःपुन्येन भृशं वा द्योतकम् । आहुत्याधारमग्निं दृष्ट्वा शास्त्रप्रसिद्धं कर्मफलं स्मर्यते । स्वे दमे स्वकीयगृहे यज्ञशालायां हविर्भिर्वर्धमानम् ।

राजंतं वर्धमानमित्यत्रोभयत्र पूर्ववद्धातुस्वरः शिष्यते । दीदिविशब्दस्याभ्यस्तानामादिरित्याद्युदात्तत्वम् । दमशब्दो वृषादित्वादाद्युदात्तः ॥

नवमीमृचमाह ।

स नः पितेव सूनवेऽग्ने सूपायनो भव ।
सचस्वा नः स्वस्तये ॥ ९ ॥

सः नः पिताऽइव सूनवे अग्ने सुऽउपायनः भव ।
सचस्व नः स्वस्तये ॥ ९ ॥

हे अग्ने स त्वं नोऽस्मदर्थं सूपायनः शोभनप्राप्तियुक्तो भव । तथा नोऽस्माकं स्वस्तये विनाशराहित्यार्थं सचस्व समवेतो भव । तत्रोभयत्र दृष्टांतः । यथा सूनवे पुत्रार्थं पिता सुप्रापः प्रायेण समवेतो भवति तद्वत् ।

अस्मच्छब्ददेशस्य न इत्येतस्यानुदात्तं सर्वमित्यनुदात्तत्वम् । चादयोऽनुदात्ता इतीवशब्दोऽनुदात्तः । इवेन नित्यसमासः पूर्वपदप्रकृतिस्वरत्वं वक्तव्यमिति समस्तः पितेवेति शब्दो मध्योदात्तः । शोभनमुपायनं यस्येति बहुव्रीहौ नञ्सुभ्यामित्यंतोदात्तत्वम् । सचस्वेत्यत्र पदात्परत्वं नास्तीति न निघातः । लसार्वधातुकानुदात्तत्वे सति धातुस्वरावशेषः ।

इति प्रथमस्य प्रथमे द्वितीयो वर्गः ॥

अग्निमीळ इत्यादिसूक्तमग्निष्टोमस्य प्रातरनुवाके यथा विनियुक्तं तथा वायवा याहीत्यादयस्तृचाः प्रउगशस्त्रे विनियुक्ताः । तत्रेदं चिंत्यते । शस्त्रं किं देवतास्मरणरूपं संस्कारकर्म किं वा प्रधानकर्मेति । अत्र पूर्वपक्षं जैमिनिः सूत्रयामास ।

स्तुतशस्त्रयोस्तु संस्कारो याज्यावद्देवताभिधानत्वात् ।

आज्यैः स्तुवते पृष्ठैः स्तुवते प्रउगं शंसति निष्केवल्यं शंस-

तीति श्रूयते। तत्र स्तुतिः शंसनं च गुणिनिष्ठगुणाभिधानम्। इंद्रस्य नु वीर्याणि प्र वोचामित्यत्र दृष्टत्वात्। एवं सति याज्यान्यायेन गुणिन्या देवताया अभिधायकत्वेन स्तुतशस्त्रयोः संस्काररूपत्वमभ्युपेयम्। याज्यायास्तद्रूपत्वं दशमाध्यायस्य चतुर्थपादे दृष्टार्थलाभेन निर्णीतम्। तद्वदत्रापि। तुशब्दः प्रधानकर्मत्वं व्यावर्तयति।

सिद्धांती तं पक्षं दूषयति।

अर्थेन त्वपकृष्येत देवतानामचोदनार्थस्य गुणभूतत्वात्।

तुशब्देन संस्कारत्वं वारयति। संस्कारपक्षे प्रयोजनवशेन मंत्रः स्वस्थानादपकृष्येत। कुतः। मंत्रगतं देवतावाचकं यदिंद्रादि नामास्ति तच्चोदनया मंत्ररूपया प्रतिपाद्यस्य देवतारूपस्यार्थस्य गुणभूतम्। तस्माद्यत्र प्रधानभूतदेवतास्ति तत्र गुणभूतो मंत्रो नेतव्यः। तद्यथा। माहेंद्रग्रहसंनिधावभि त्वा शूरेत्ययं प्रगाथ आम्नातः। स चैंद्रं प्रकाशयति न तु महेंद्रम्। ततो यत्रैंद्रं कर्म तत्रायं प्रगाथोऽपकर्षणीयः। तथा सति क्रमसंनिधी बाध्येयाताम्।

तदेतत्सिद्धांतिनाभिहितं दूषणं पूर्वपक्षी समाधत्ते।

वशावद्वा गुणार्थं स्यात्।

वाशब्दः प्रगाथस्यान्यत्र नयनं वारयति। मंत्रे यदेतदिंद्रशब्दाभिधानं तदेतन्महत्त्वगुणोपलक्षणार्थं स्यात्। यथा सा वा एषा सर्वदेवत्या यदजा वशा वायव्यामालभेतेत्यत्राजावशाशब्देन चोदिते कर्मणि छागशब्देन केवलेन युक्ता निगमा वशात्वगुणमप्युपलक्षयंति तद्वत्। तस्मान्महत्त्वगुणयुक्ते चोदिते कर्मणि निर्गुणेनेंद्रशब्देनाभिधानमविरुद्धम्। लोकेऽपि

महाराजे केवलराजशब्दप्रयोगमपि पश्यामः ।

तदेतत्समाधानं सिद्धांती दूषयति ।

न श्रुतिसमवायित्वात् ।

यदुक्तं वशान्यायेन राजन्यायेन वास्य ग्रहस्येंद्रो देवता युज्यत इति तन्न । देवतात्वस्य तद्धितश्रुतिसमवायित्वात् । माहेंद्रग्रह इत्यत्र सास्य देवतेत्यस्मिन्नर्थे महेंद्राद्घाणौ चेति महेंद्रशब्दादणप्रत्ययो विहितः । तस्मान्महेंद्र एव देवता न त्विंद्रः ।

विपक्षे बाधमाह ।

गुणश्चानर्थकः ।

यदींद्रो देवता स्यात्तदानीमिंद्रग्रह इत्येतावतैवार्थावगतौ महेंद्र इति महत्त्वगुणो ऽनर्थकः स्यात् । चकारः पूर्वहेतुना समुच्चयार्थः ।

हेत्वंतरमाह ।

तथा याज्यापुरोरुचोः ।

इंद्रमहेंद्रयोर्देवतयोर्भेदे यथा महत्त्वगुणः सार्थकस्तथा याज्यापुरोनुवाक्ययोर्भेदो ऽप्यस्मिन्नेव पक्ष उपपद्यते । ऐंद्र सानसिमित्यादिके इंद्रस्य याज्यापुरोनुवाक्ये । महाँ इंद्रो य ओजसेत्यादिके महेंद्रस्य ।

पूर्वपक्षिणोक्ते वशादृष्टांते वैषम्यमाह ।

वशायामर्थसमवायात् ।

या वशा विधिवाक्ये श्रुता तस्या एव निगमेषु छागशब्देन व्यवहारो न विरुद्धः । छागत्वलक्षणस्यार्थस्य वशायां समवेतत्वात् । तच्च प्रत्यक्षेणोपलभ्यते । इंद्रमहेंद्रयोस्तु भेद उपपादितः । तस्माद्विषमो दृष्टांतः ।

एवं संस्कारपक्षे प्रगाथस्यैंद्रकर्मण्यपकर्षप्रसंगात्तद्वारयितुं स्तोत्रशस्त्रयोः प्रधानकर्मत्वमिति सिद्धांतिनो मतम् ।

पुनरपि पूर्वपक्षी तदेतन्मतं निराचष्टे ।

यत्रेति वार्थवत्त्वात्स्यात् ।

वाशब्दः सिद्धांतिमतव्यावृत्त्यर्थः । यत्रैंद्रं कर्म तत्र प्रगाथो नेतव्य इत्ययमेव पक्षः स्यात् । कुतः । अर्थवत्त्वात् । ऐंद्रो मंत्र इंद्रं प्रकाशयितुं समर्थ इत्यर्थवान्स्यात् । महेंद्रं तु प्रकाशयितुमसमर्थत्वादानर्थक्यं प्रगाथस्य प्रसज्येत । तस्माद्देवताप्रकाशनरूपसंस्कारकर्मत्वमेव स्तोत्रशस्त्रयोर्युक्तमिति स्थितः पूर्वपक्षः ।

अथ सिद्धांतमाह ।

अपि वा श्रुतिसंयोगात्प्रकरणे स्तौतिशंसती क्रियोत्पत्तिं विदध्याताम् ।

अपि वेत्यनेन संस्कारकर्मत्वं व्यावर्त्यते । स्तौतिधातुः शंसतिधातुश्चेत्येतावुभावपि स्वप्रकरण एव कस्याश्चित्प्रधानक्रियाया उत्पत्तिं विदध्याताम् । कुतः । श्रुतिसंयोगात् । तयोर्धात्वोर्वाच्यो ऽर्थः श्रुतिरित्युच्यते । तत्संयोगः प्रधानकर्मत्वे सिध्यति । तथा हि । गुणिनमुपसर्जनीकृत्य तन्निष्ठानां गुणानां प्राधान्येन कथनं स्तुतिः । यो देवदत्तः स चतुर्वेदाभिज्ञ इत्युक्ते सर्वे जनाः स्तुतिमवगच्छंति । गुणस्योपसर्जनत्वे तु न स्तुतिः प्रतीयते । यश्चतुर्वेदाभिज्ञस्तमाकारयेत्युक्ते स्तुतिं न मन्यंते किं त्वाह्वानप्राधान्यमेव बुध्यंते । एवं मंत्रेष्वपि या देवता सेयमीदृशैर्गुणैरुपेतेति गुणप्राधान्यविवक्षायां मुख्यः

स्तौतिधात्वर्थो विधीयते। स्वपक्षे तु येयमीदृग्गुणयुक्ता सेयं देवतेति देवतास्मरणस्य प्राधान्यादियं स्तुतिर्न स्यात्। ततः श्रुतिवशादेते प्रधानकर्मणी। तथा सति देवताप्रकाशने तात्पर्याभावादैंद्रो ऽपि प्रगाथः स्वप्रकरणगते माहेंद्रकर्मण्येवाव-तिष्ठते। यदि देवतास्मरणरूपं दृष्टं प्रयोजनं न लभ्येत तर्ह्यदृष्टमस्तु।

प्रधानकर्मत्वे हेत्वंतरमाह।

शब्दपृथक्त्वाच्च।

द्वादशाग्निष्टोमस्य स्तोत्राणि द्वादश शस्त्राणीत्यत्र द्वादश-शब्देन स्तोत्राणां पृथक्त्वमवगम्यते। देवताप्रकाशनपक्षे सर्वैरपि मंत्रसंघैः कृतस्य प्रकाशनस्यैकत्वेन द्वादशसंख्या न स्यात्। प्रधानकर्मणां स्वाज्यस्तोत्रपृष्ठस्तोत्रादिनामकानां भि-न्नत्वाद्द्वादशत्वसंख्योपपद्यते। एवं शस्त्रवाक्ये ऽपि योज्यम्।

विपक्षे बाधमाह।

अनर्थकं च तद्वचनम्।

अग्निष्टुतिः श्रूयते। आग्नेया ग्रहा भवंतीति। तत्रैव पुन-रप्यन्यदुच्यते। आग्नेयीषु स्तुवते। आग्नेयीः शंसतीति। स्वपक्षे तद्वचनमनर्थकं स्यात्। चोदकप्राप्तेषु स्तोत्रशस्त्र-मंत्रेष्वाग्नेयग्रहानुसारेण देवतापदस्योहे सत्याग्नेयत्वसिद्धेः। प्रधानकर्मपक्षे तु देवताप्रकाशनरूपत्वाभावेनोहाभावादाग्नेय-मंत्रांतरविधिवचनमर्थवद्भवति।

पुनरपि हेत्वंतरमाह।

अन्यश्चार्थः प्रतीयते।

संबद्धे वै स्तोत्रशस्त्रे इति ह्याम्नातम्। संबंधश्च द्वयोर्भवति

न त्वेकस्य। तस्मात्स्तोत्रशास्त्रयोरर्थभेदः प्रतीयते। स च संस्कारपक्षे न संभवति। देवताप्रकाशनरूपस्यार्थस्यैकत्वात्। प्रधानकर्मपक्षे तु स्तोत्रकर्म शस्त्रकर्म चेत्यर्थभेद उपपद्यते। यद्यपि ष्टुञ् स्तुतौ शंसु स्तुताविस्त्येकार्थौ तथापि प्रगीतमंत्रसाध्यं स्तोत्रमप्रगीतमंत्रसाध्यं शस्त्रमिति तयोर्विवेकः।

हेत्वंतरमाह।

अभिधानं च कर्मवत्।

यथा प्रधानकर्माग्निहोत्रं जुहोतीति द्वितीयासंयोगेनाभिहितं तथा प्रउगं शंसतीत्यभिधीयते। अतस्तत्साहृश्यात्प्रधानकर्मत्वम्।

हेत्वंतरमाह।

फलनिर्वृत्तिश्च।

स्तुतस्य स्तुतमसीति स्तोत्रानुमंत्रणमाम्नायवाक्यशेषे स्तोत्रफलमेवाम्नातम्। इंद्रियावंतो वनेमहि धुक्षीमहि प्रजामिषमिति। न तु देवताप्रयुक्तं फलमाम्नातम्। अतो न देवतासंस्कारः किं तु प्रधानकर्मेति स्थितम्।

अनेन तु निर्णयेन प्रयोजनं विकृतिषूहाभावः। संस्कारपक्षे तु यस्यां विकृतौ देवतांतरं तत्र तद्वाचकं पदमूहनीयं स्यात्। तन्मा भूदिति प्रधानकर्मत्वमुक्तम्।

एतच्च दशमाध्याये सूत्रितम्।

प्रहाणां देवतान्यत्वे स्तुतशस्त्रयोः कर्मत्वादविकारः स्यात्।

अत्र संग्रहश्लोकौ।

प्रउगं शंसतीत्यादौ गुणतो न प्रधानता।
दृष्टा देवस्मृतिस्तेन गुणता स्तोत्रशस्त्रयोः॥

स्तुत्यर्थत्वे स्तौतिशंस्योर्धात्वोः श्रौतार्थबाधनम् ।
तेनादृष्टमुपेत्यापि प्राधान्यं श्रुतये मतम् ॥

अग्निष्टोमे स्तुत्यादिने सूर्योदयात्पूर्वं प्रेषितो होता प्रातरनुवाकमनुब्रूयात् । एतच्चैतरेयब्राह्मणे प्रपंचितम् । देवेभ्यः प्रातर्यावभ्यो होतरनुब्रूहीत्याहाध्वर्युरित्यादि ब्राह्मणम् । तस्मिंश्च प्रातरनुवाकेऽग्निमीळ इत्यादिसूक्तमंतर्भूतम् । तच्च व्याख्यातम् ।

प्रातःसवने वैश्वदेवग्रहणादूर्ध्वं प्रउगशस्त्रं होत्रा शंसनीयम् । तच्च शस्त्रं वायवा याहीत्यादिसप्ततृचात्मकम् । एतच्च ब्राह्मणे ग्रहोक्थमित्यादिखंडे प्रपंचितम् । तथा पंचमाध्याये स्तोत्रमग्रे शस्त्रादित्यादिखंडे सूत्रितं च ।

अत्रेयमनुक्रमणिका । वायो वायव्यैंद्रवायवमैत्रावरुणास्तृचा आश्विना द्वादशाश्विनैंद्रवैश्वदेवसारस्वतास्तृचाः सप्तैताः प्रउगदेवता इति । अस्यायमर्थः । वायवा याहीत्यादिकं नवर्चं सूक्तम् । अग्निं नवेत्यतो नवशब्दस्यानुवृत्तेः । तत्राद्यस्तृचो वायुदेवताकः । द्वितीय इंद्रवायुदेवताकः । तृतीयो मित्रावरुणदेवताकः । अश्विनेत्यादिकं द्वादशर्चं सूक्तम् । तत्राद्यस्तृच आश्विनः । द्वितीय ऐंद्रः । तृतीयो वैश्वदेवः । चतुर्थः सारस्वतः । तेषु तृचेषु प्रतिपाद्या वाय्वादयः सरस्वत्यंताः सप्तसंख्याकाः प्रउगशस्त्रस्य देवता इति । मधुच्छंदसोऽनुवर्तनात्स एवर्षिः । तथैवानुवृत्त्या गायत्रं छंदः ।

वायव्ये तृचे प्रथमा ग्रहस्यैंद्रवायवस्यैका पुरोनुवाक्या । एतच्च ब्राह्मणे समाम्नातम् । वायव्या पूर्वा पुरोनुवाक्यैंद्रवायव्युत्तरेति । तथा सूत्रितं च । वायवा याहि दर्शतेंद्रवायू इमे सुता इत्यनुवाक्ये इति ।

वायव्यतृचे प्रथमामृचमाह ।

वायवा याहि दर्शतेमे सोमा अरंकृताः ।

तेषां पाहि श्रुधी हवम् ॥ १ ॥

वायो इति आ याहि दर्शत इमे सोमाः अरंऽकृताः ।

तेषां पाहि श्रुधि हवम् ॥ १ ॥

दर्शत हे दर्शनीय वायो कर्मण्येतस्मिन्ना याहि आगच्छ । त्वदर्थमिमे सोमा अरंकृताः । अभिषवादिसंस्कारो ऽलंकारः । तेषां तान्सोमान् । यद्वा तेषामेकदेशमित्यध्याहारः । पाहि स्वकीयं भागं पिबेत्यर्थः । तत्पानार्थं हवमस्मदीयमाह्वानं श्रुधि शृणु ।

अत्र यास्कः। वायवा याहि दर्शनीयेमे सोमा अरंकृता अलंकृतास्तेषां पिब शृणु नो ह्वानमिति ।

दर्शतेत्यत्र भृमृदृशीत्यादिसूत्रेणातच्प्रत्यय औणादिकः । चित्त्वादंतोदात्तस्यामंत्रितानुदात्तत्वम् । अर्तिस्तुस्वित्यादिना मन्प्रत्ययांतस्य सोमशब्दस्य नित्स्वरः । अलमित्यत्र छांदसो रेफादेशः । अरंकृतशब्दे समासांतोदात्तत्वं बाधित्वाव्ययपूर्वपदप्रकृतिस्वरप्राप्तौ भूषणे ऽलमित्यलंशब्दस्य गतिसंज्ञायां गतिकारकेत्यादिना कृदुत्तरपदप्रकृतिस्वरत्वे प्राप्ते तदपवादत्वेन गतिरनंतर इति पूर्वपदप्रकृतिस्वरत्वम् । निपातत्वादलंशब्द आद्युदात्तः । पाहीत्यत्र पिबादेशाभावश्छांदसः । श्रुधीत्यत्र श्रुशृण्वित्यादिना हेर्धिभावः । तिङंतादुत्तरस्य निघातो नास्ति । सेर्ह्यपिच्चेति पित्त्वनिषेधादनुदात्ते निवा-

रिति प्रत्ययस्वरः । हवमित्यत्र ह्वयतिधातोर्बहुलं छंदसीति संप्रसारणे सत्युकारांतत्वादृदोरबित्यप्प्रत्ययः । तस्य पित्वादनुदात्ते सति धातुस्वरः शिष्यते । संहितायां श्रुधीत्यस्यान्येषामपि दृश्यत इति दीर्घः ॥

द्वितीयामृचमाह ।

वाय॒ उ॒क्थेभि॑र्जरंते॒ त्वामच्छा॑ जरि॒तारः॑ ।
सु॒तसो॑मा अह॒र्विदः॑ ॥ २ ॥

वायो॒ इति॑ उ॒क्थेभिः॑ ज॒रं॒ते॒ त्वां अच्छ॑ ज॒रि॒तारः॑ ।
सु॒तऽसो॑माः अ॒हः॒ विदः॑ ॥ २ ॥

हे वायो जरितारः स्तोतार ऋत्विग्यजमानास्त्वामच्छ त्वामभिलक्ष्य उक्थेभिराज्यप्रउगादिशस्त्रैर्जरंते स्तुवंति । कीदृशाः । सुतसोमाः । अभिषुतेन सोमेनोपेताः । अहर्विदः । अहःशब्द एकेनाह्ना निष्पाद्ये ऽग्निष्टोमादिक्रतौ वैदिकव्यवहारेण प्रसिद्धः । क्रत्वभिज्ञा इत्यर्थः ।

अर्चतिगायतीत्यादिषु चतुश्चत्वारिंशत्स्वर्चतिकर्मसु धातुषु जरते ह्वयतीति पठितम् । स्तुतेरप्यर्चनाविशेषत्वादौचित्येनात्र स्तुत्यर्थो जरतिधातुः । अच्छशब्दस्य संहितायां निपातस्य चेति दीर्घः । सुतसोमा इत्यत्र बहुव्रीहित्वात्पूर्वपदप्रकृतिस्वरः । अहर्विद इत्यत्र समासस्वरं बाधित्वा तत्पुरुषे तुल्यार्थेत्यादिना द्वितीयापूर्वपदप्रकृतिस्वरे प्राप्ते तदपवादत्वेन गतिकारकोपपदात्कृदिति कृदुत्तरपदप्रकृतिस्वरः ।

तृतीयामृचमाह ।

वायो तव प्रपृंचती धेना जिगाति दाशुषे ।
उरूची सोमपीतये ॥ ३ ॥

वायो इति तव प्रऽपृंचती धेना जिगाति दाशुषे ।
उरूची सोमऽपीतये ॥ ३ ॥

हे वायो तव धेना वाक् सोमपीतये सोमपानार्थं दाशुषे दाश्वांसं दत्तवंतं यजमानं जिगाति गच्छति । हे यजमान त्वया दत्तं सोमं पास्यामीत्येवं वायुर्ब्रूत इत्यर्थः । कीदृशी धेना । प्रपृंचती प्रकर्षेण सोमसंपर्कं कुर्वती । सोमगुणं वर्णयंतीत्यर्थः । उरूची उरून्बहून्यजमानान् गच्छंती । ये ये सोमयाजिनस्तान्सर्वान्वर्णयंतीत्यर्थः ।

प्रपृंचतीत्यत्र शतुरनुम इति ङीबुदात्तः । श्लोको धारेत्यादिषु सप्तपंचाशत्सु वाङ्नामसु गणो धेना इति पठितम् । वर्तते ऽयत इत्यादिषु द्वाविंशाधिकशतसंख्येषु गतिकर्मसु गाति जिगातीति पठितम् । दाशुष इत्यत्र गत्यर्थकर्मणीति चतुर्थी । उरूचीत्यत्र गौरादित्वेन ङीषि कृते प्रत्ययस्वरः । सोमपीतय इत्यत्र बहुव्रीहित्वाभावे ऽपि व्यत्ययेन पूर्वपदप्रकृतिस्वरः ॥

ऐंद्रवायवे तृचे प्रथमामृचमाह ।

इंद्रवायू इमे सुता उप प्रयोभिरा गतम् ।
इंदवो वामुशंति हि ॥ ४ ॥

इंद्रवायू इति इमे सुताः उप प्रयःऽभिः आ गतम् ।
इंदवः वां उशंति हि ॥ ४ ॥

एतस्या ऋच ऐंद्रवायवग्रहे द्वितीयपुरोनुवाक्यारूपेण विशेषविनियोगः पूर्वमेवोक्तः ।

हे इंद्रवायू भवदर्थमिमे सोमाः सुताः अभिषुताः । तस्मा-द्युवां प्रयोभिरन्नैरस्मभ्यं दातव्यैः सह उपा गतमस्मत्समीपं प्रत्यागच्छतम् । हि यस्मादिंदवः सोमा वां युवामुशंति काम-यंते तस्मादागमनमुचितम् ।

इंद्रवायूशब्दस्यामंत्रिताद्युदात्तत्वम् । प्रीणयंति भोक्तृनिति प्रयांस्यन्नानि । प्रीञ्धातोरंतर्भावितण्यर्थादसुन्प्रत्यये सति नित्स्वरः । गमिधातोर्लोण्मध्यमपुरुषद्विवचने बहुलं छंदसीति शपो लुकि सत्यनुदात्तोपदेशेत्यादिना मकारलोपः। ततो गत-मिति भवति । उंदी क्लेदन इति धातोरुंदेरिचादेरित्युन्प्रत्ययः । आद्यक्षरस्यैकारादेशः । तत इंदुशब्दस्य नित्स्वरः । सोमरसस्य द्रवत्वात्क्लेदनं संभवति । युष्मच्छब्दादेशस्य वामित्येतस्यानुदा-त्तं सर्वमपादादावित्यनुदात्तः । उशंतीत्यस्य निपाते हि चेति सूत्रेण प्रतिषिद्धे सति प्रत्ययस्वरः । हिशब्दस्य निपातस्वरः ॥

द्वितीयामृचमाह ।
वायविंद्रश्च चेतथः सुतानां वाजिनीवसू ।
तावा यातमुप द्रवत् ॥ ५ ॥
वायो इति इंद्रः च चेतथः सुतानां वाजिनीवसू इति वाजिनीऽवसू ।

तौ आ यातं उप द्रवत् ॥ ५ ॥

अत्र चकारेणान्यः समुच्चीयते। संनिहितत्वाद्वायुरेव। हे वायो त्वमिंद्रश्च युवामुभौ सुतानामभिषुतान्सोमान् चेतथः जानीथः। यद्वा। अभिषुतानां सोमानां विशेषमित्यध्याहारः। कीदृशौ युवाम्। वाजिनीवसू। वाजिनीशब्दो यद्यप्युषोनामसु पठितस्तथाप्यत्रासंभवान्न गृह्यते। वाजो ऽन्नम्। तद्यस्यां हविःसंतत्यावस्ति सा वाजिनी। तस्यां वसत इति तौ वाजिनीवसू। आमंत्रितत्वादनुदात्तः। तौ तथाविधौ युवां द्रवत्क्षिप्रमुप समीप आ यातमागच्छतम्।

षड्विंशसंख्याकेषु क्षिप्रनामसु नु क्षिप्रं मक्षु द्रवदिति पठितम्। तत्र फिट्स्वरः॥

इति प्रथमस्य प्रथमे तृतीयो वर्गः ॥

ऐंद्रवायवे तृचे तृतीयामृचमाह।

वायविंद्रश्च सुन्वत आ यातमुप निष्कृतम्।
मक्षिव १ त्था धिया नरा ॥ ६ ॥

वायो इति इंद्रः च सुन्वतः आ यातं उप निःऽकृतम्।
मक्षु इत्था धिया नरा ॥ ६ ॥

हे वायो त्वमिंद्रश्च सुन्वतः सोमाभिषवं कुर्वतो यजमानस्य निष्कृतं संस्कर्तारं सोममुपा यातमागच्छतम्। नरा हे नरौ पुरुषौ पौरुषेण सामर्थ्येनोपेतौ युवयोरागतयोश्च सतोर्धियामुना कर्मणा मक्षु त्वरया संस्कारः संपत्स्यते। इत्था सत्यम्।

वायो इत्यस्यामंत्रितस्येति षाष्टिकमाद्युदात्तत्वम् । इंद्रशब्द ऋज्रेंद्रेत्यादिना रन्प्रत्ययांतत्वेन निपातितो ञ्नित्यादिर्नित्यमित्याद्युदात्तः । चशब्दश्चादयोऽनुदात्ता इत्यनुदात्तः । सुन्वत इत्यत्र शतुरनुमो नद्यजादीति विभक्तेरुदात्तत्वम् । निरित्येष समित्येतस्य स्थान इति यास्कः । कृतशब्द आदिकर्मणि कर्तरि क्तः । संस्कर्तुं प्रवृत्त इत्यर्थः । कुगतिप्रादय इति समासेऽव्ययपूर्वपदप्रकृतिस्वरत्वे प्राप्ते थाथघञ्क्ताजबित्रकाणामित्यंतोदात्तः । गतिरनंतर इति तु निस उदात्तत्वं न भवति । तद्धि कर्मणि क्ते विहितं निष्करोतीति निष्कृदिति क्विबंतव्याख्याने तु गतिकारकोपपदात्कृदित्यृकार उदात्तः स्यात् । धिया । सावेकाचस्तृतीयादिरिति विभक्तिरुदात्ता । नरा । सुपां सुलुगित्यादिना संबोधनद्विवचनस्य डादेशः पदात्परत्वादामंत्रितस्येत्याष्टमिको निघातः ॥

मित्रं हुव इति मैत्रावरुणस्तृचो गवामयन आरंभणीये चतुर्विंशेऽहनि प्रातःसवने मैत्रावरुणस्य स्तोत्रियः । तत्रैवाभिप्लवषडहेऽपि विनियुक्तः । तथा चाश्वलायनेन चतुर्विंशे होताजनिष्टेत्यादिखंडे मित्रं वयं हवामहे मित्रं हुवे पूतदक्षमित्यादि सूत्रितम् । तथाहाभिप्लवपृष्ठ्याहानीति खंडे परिशिष्टानावापानुद्धृत्य मित्रं वयं हवामहे मित्रं हुवे पूतदक्षमिति च । तस्य मैत्रावरुणतृचस्य प्रथमामृचमाह ।

मित्रं हुवे पूतदक्षं वरुणं च रिशादसम् ।
धियं घृताचीं साधंता ॥ ७ ॥

मित्रं हुवे पूतऽदक्षं वरुणं च रिशादसम् ।
धियं घृताचीं साधंता ॥ ७ ॥

अहमस्मिन्कर्मणि हविःप्रदानाय पूतदक्षं पवित्रबलं मित्रं हुवे । तथा रिशादसं रिशानां हिंसकानामदसमत्तारं वरुणं च हुवे आह्वयामि । कीदृशौ मित्रावरुणौ । घृतमुदकमंचति भूमिं प्रापयति या धीर्वर्षणकर्म तां घृताचीं धियं साधंता साधयंतौ कुर्वंतौ ।

मित्रशब्दः पुल्लिंगः प्रातिपदिकस्वरेणांतोदात्तः । हुव इति ह्वयतेर्बहुलं छंदसीति शपो लुकि सति ह्वः संप्रसारणमित्यनुवृत्तौ बहुलं छंदसीति संप्रसारण उवङादेशः । तिङ्ङतिङ इति निघातः । पूतशब्दः प्रत्ययस्वरेणांतोदात्तः । बहुव्रीहौ पूर्वपदप्रकृतिस्वरत्वम् । वरुणशब्दः कृवृदारिभ्य उनन्नित्युनन्प्रत्ययांतो नित्त्वादाद्युदात्तः । रिशंति हिंसंतीति रिशाः शत्रवः । इगुपधज्ञाप्रीकिरः क इति कः । प्रत्ययस्वरेणोदात्तः । तानत्तीति रिशादास्तम् । सर्वधातुभ्योऽसुन्नित्यसुन्प्रत्ययः । नित्स्वरेणोत्तरपदमाद्युदात्तम् । कृदुत्तरपदप्रकृतिस्वरेण स एवावशिष्यते । शेषनिघाते सत्येकादेश उदात्तेनोदात्त इति सवर्णदीर्घोऽप्युदात्त एव । धीरित्यप इत्यादिषड्विंशतिकर्मनामसु पठितः । प्रातिपदिकस्वरेणांतोदात्तः । घृतमंचतीति घृताची । ऋत्विग्दधृगित्यादिना क्विन्यनिदितामिति नकारलोपः । अंचतेश्चोपसंख्यानमिति ङीप् । अच इत्यकारलोपे चाविति दीर्घत्वम् । घृतशब्दो नब्विषयस्यानिसंतस्येत्याद्युदात्तत्वं बाधित्वा घृतादीनां चेत्यंतोदात्तः । समासस्येत्यंतोदात्तस्यापवादकं तत्पुरुषे तुल्यार्थेति पूर्वपदप्रकृतिस्वरं बाधित्वा गतिकारकोपपदादित्युत्तरपद-

प्रकृतिस्वरेणांतोदात्तस्य धात्वकारस्य लोपे सत्यनुदात्तस्य च यत्रोदात्तलोप इति ङीप उदात्तत्वे प्राप्ते चाविति पूर्वपदांतोदात्तत्वम् । साधंता । राध साध संसिद्धावित्यस्मादंतर्भावितण्यर्थाल्लटः शत्रादेशो श्नुं बाधित्वा व्यत्ययेन शप् । अदुपदेशत्वादुपरि शतृप्रत्ययस्य लसार्वधातुकानुदात्तत्वम् । द्वितीयाद्विवचनस्य शपश्चानुदात्तौ सुप्पिताविल्यनुदात्तत्वे धातोरिति धातुस्वर एव शिष्यते । सुपां सुलुगित्यादिना विभक्तेराकारादेशः ॥

द्वितीयामृचमाह ।

ऋतेन॑ मि॒त्रावरुणावृतावृधावृतस्पृशा ।
क्रतुं॑ बृ॒हन्त॑माशाथे ॥ ८ ॥
ऋ॒तेन॑ । मि॒त्रा॒व॒रु॒णौ॒ । ऋ॒त॒ऽवृ॒धौ॒ । ऋ॒त॒ऽस्पृ॒शा॒ ।
क्रतुं॑ । बृ॒हन्त॑म् । आ॒शा॒थे॒ इति॑ ॥ ८ ॥

हे मित्रावरुणौ युवां क्रतुं प्रवर्तमानमिमं सोमयागमाशाथे आनशाथे व्याप्तवंतौ । केन निमित्तेन । ऋतेन अवश्यंभावितया सत्येन फलेन । अस्मभ्यं फलं दातुमित्यर्थः । कीदृशौ युवाम् । ऋतावृधौ । ऋतमित्युदकनाम सत्यं वा यज्ञं वेति यास्कः। उदकादीनामन्यतमस्य वर्धयितारौ। अत एव ऋतस्पृशा उदकादीन्स्पृशंतौ । कीदृशं क्रतुम् । बृहंतमंगैरुपांगैश्चातिप्रौढम् ।

ऋतशब्दो घृतादित्वादंतोदात्तः । मित्रावरुणावित्यत्र मित्रश्च वरुणश्चेति मित्रावरुणौ । देवताद्वंद्वे चेति पूर्वपदस्यानङादेशः । ऋतस्य वर्धयितारावित्यर्थे अंतर्भावितण्य-

थाद्वृधेः क्विप् । नहिवृतीत्यादिना पूर्वपदस्य दीर्घः । ऋतस्यृद्वा । सुपां सुलुगिति डादेशः । मित्रावरुणावित्याद्या- मंत्रितत्रयस्य स्वस्वपूर्वपदात्परत्वादामंत्रितस्येत्याष्टमिको नि- घातः । ननु ऋतेनेत्येतस्य सुबामंत्रिते परांगवत्स्वर इति परांगवद्भावेनामंत्रितानुप्रवेशात्पादादित्वेन पदादपरत्वेन चाष्ट- मिकनिघाताभावादामंत्रितस्य चेत्याद्युदात्तेन भवितव्यमिति चेत् । न । परांगवद्भावस्य सुबामंत्रिताश्रयत्वेन पदविधित्वा- त्समर्थः पदविधिरिति नियमात् । इह च ऋतेन मित्राव- रुणावित्येतयोराशाथे इत्याख्यातेनैवान्वयेन परस्परमसा- मर्थ्यात् । यत्र पुनः परस्परान्वयेन सामर्थ्यं तत्र परांगवद्भा- वात्पादादेराद्युदात्तत्वं भवत्येव । यथा मरुतां पितस्तदहं गृणामीति । मृग्रोरुतिरित्युतिमत्ययांतत्वेन पृश्नियै वै पयसो मरुतो जाता इत्यादावंतोदात्तो ऽपि हि मरुच्छब्दो मरुतां पितरित्यत्र सामर्थ्यात्परांगवद्भावादेवाद्युदात्तो जातः । प्रकृते त्वृतेनेत्यस्यासामर्थ्यादेव न परांगवद्भाव इति । ऋतावृधावि- त्यत्र द्वितीयामंत्रितस्य निघाते कर्तव्य आमंत्रितं पूर्वम- विद्यमानवदिति प्रथमामंत्रितेनाविद्यमानवद्भवितव्यमिति चेत् । भवतु । अत एव तस्याव्यवधायकत्वादृतेनेति प्रथमपदात्पर- त्वेनैव द्वितीयामंत्रितं निहानिष्यते । यथा । इमं मे गंगे यमुन इत्यादौ गंगेशब्दस्याविद्यमानवद्भावे ऽपि तस्याव्यवधायकत्वा- देव म इत्येतदेव पदमुपजीव्य यमुनेशब्दस्य निघातः । किं च । प्रकृते मित्रावरुणावित्यामंत्रितं सामान्यवचनम् । तस्य विशे- षणतया विशेषवचनमृतावृधाविति । अतो नामंत्रिते समाना- धिकरणे सामान्यवचनमिति पूर्वस्याविद्यमानवद्भावप्रतिषे-

धादपि निरंतरायो द्वितीयस्य निघातः । नन्वेवमप्यपादादा-
वित्यनुवृत्तेर्ऋतावृधेत्यस्य द्वितीयपादादित्वान्न भवितव्यं नि-
घातेन । अत एव हीमं मे गंग इत्यत्र शुतुद्रिपदस्य पदात्प-
रस्यामंत्रितस्यापि पादादित्वादेवानिघातादाद्युदात्तत्वं जातम् ।
तद्वदत्रापि भवितव्यं वक्तव्यो वा विशेष इति । उच्यते ।
मित्रावरुणपदस्य सुबामंत्रित इति परांगवद्भावेन परानुप्रवेशादेव
ऋतावृधेत्यस्य न पादादित्वम् । शुतुद्रिपदमपि तर्ह्येवमेव
पूर्वस्य सरस्वतिपदस्य परांगवद्भावेन न पादादिरिति
निहन्येतेति चेत् । न । परांगवद्भावस्तावत्सुबंतमामंत्रितं चाश्रि-
त्य प्रवृत्तेः पदविधिः । अतस्तयोः सत्येव परस्परान्वये परांगव-
द्भावेन भवितव्यम् । समर्थः पदविधिरिति नियमात् । शुतु-
द्रिसरस्वतिपदयोश्च न परस्परेणान्वयः । किं तु सचतेत्यनेने-
त्यसामर्थ्यान्न परांगवद्भावः । प्रकृते तु मित्रावरुणावृतावृधा-
विति द्वयोरपि सामानाधिकरण्येन परस्परान्वयादस्ति साम-
र्थ्यमिति भवितव्यं परांगवद्भावेन । यथा मरुतां पितरित्यत्रे-
ति विशेषः । नन्वत एव तर्हि मित्रावरुणपदस्य परांगवद्भावेन
पादादित्वादपादादाविति पर्युदासादामंत्रितनिघातो न स्यादिति
चेत् । न । पूर्वं सुबंतं परं चामंत्रितमाश्रित्य यः स्वरः प्रव-
र्तते तत्र सुबामंत्रित इति परांगवद्भावः । भवति चैवंविध ऋ-
तावृधपदनिघात इति । तत्र पूर्वस्य परांगवद्भावेनापादादित्वात्स
प्रवर्तते । मित्रावरुणपदनिघातस्तु पूर्वमेव पदमुपजीवति । न
परमामंत्रितमिति न परांगवद्भावः । ननु परांगवद्भाववन्निघा-
तो ऽपि पदविधिरिति । ऋतेनेत्यनेनासामर्थ्यात्ततः पदात्परस्य
मित्रावरुणपदस्य न स्यादिति चेत् । न । समानवाक्ये नि-

घातयुष्मदस्मदादेशा वक्तव्या इति निघाते पदविधावपि समानवाक्यत्वमेव पर्याप्तं न परांगवद्भाववत्परस्परान्वयो ऽपीत्यलम् ।

क्रतुम् । कृञः क्रतुः । प्रत्ययस्वरेणादिरुदात्तः । आशाथे आनशाथे । छंदसि लुङ्लङ्लिट इति वर्तमाने लिट् । नुडभावश्छांदसः ॥

तृतीयामृचमाह ।

क॒वी नो॑ मि॒त्रावरु॑णा तुविजा॒ता उ॑रु॒क्षया॑ ।
दक्षं॑ दधाते अ॒पस॑म् ॥ ९ ॥

क॒वी इति॑ नः॒ मि॒त्रावरु॑णा तु॒वि॒ऽजा॒तौ उ॒रु॒ऽक्षया॑ ।
दक्षं॑ द॒धा॒ते॒ इति॑ अ॒पस॑म् ॥ ९ ॥

मित्रावरुणावेतौ देवौ नो ऽस्माकं दक्षं बलमपसं कर्म च दधाते पोषयतः । कीदृशौ । कवी मेधाविनौ । तुविजातौ बहूनामुपकारकतया समुत्पन्नौ । उरुक्षया बहुनिवासौ ।

विप्रो धीर इत्यादिषु चतुर्विंशतिसंख्याकेषु मेधाविनामसु कविर्मनीषीति पठितम् । उरुतुवीत्येतौ शब्दौ द्वादशसु बहुनामसु पठितौ । ओजः पाज इत्यादिष्वष्टाविंशतिसंख्याकेषु बलनामसु दक्षो विल्विति पठितम् । अपःशब्दः षड्विंशतिसंख्याकेषु कर्मनामसु पठितः ।

मित्रावरुणा । मित्रशब्दः प्रातिपदिकस्वरेणांतोदात्तः । वरुणशब्दो नित्स्वरेणाद्युदात्तः । द्वंद्वे देवताद्वंद्वे चेत्युभाववशिष्येते । तुविजातौ । बहूनामुपकारकतया तत्संबंधित्वेन जाताविति षष्ठीसमासे समासांतोदात्तत्वम् । चतुर्थीसमासे हि

के चेति पूर्वपदप्रकृतिस्वरः स्यात् । उरूणां बहूनां क्षया-णुरुक्षयौ । क्षि निवासगत्योरिति धातोः क्षियंत्यस्मिन्निति क्षयः । अधिकरण एरजित्यच्प्रत्ययांतस्य चित इत्यंतोदात्तत्वे प्राप्ते क्षयो निवास इत्याद्युदात्तत्वं विहितम् । समासे तु समासस्येत्यंतोदात्तत्वं बाधित्वा कृदुत्तरपदप्रकृतिस्वरेण प्राप्तमुत्तरपदाद्युदात्तत्वम् । यद्यपि थाथादिस्वरेणांतोदात्तेन बाध्यते तथापि परादिश्छंदसि बहुलमित्युत्तरपदाद्युदात्तत्वं द्रष्टव्यम् । दक्षो दक्षतेरुत्साहकर्मणो घञ् । ञित्वादाद्युदात्तः । आप्यते फलमनेनेत्यपः कर्म । आपः कर्माख्यायां ह्रस्वो नुट्चेत्यसन्नंतस्यापसस्पार इत्यादौ नित्वादाद्युदात्तस्याप्यपःशब्दस्यात्र व्यत्ययेन प्रत्ययाद्युदात्तत्वम् ॥

इति प्रथमस्य प्रथमे चतुर्थो वर्गः ।

आश्विनस्तृचः प्रातरनुवाकस्याश्विने क्रतौ विनियुक्तः । तथा च सूत्रितम् । अथाश्विन एषो उषाः प्रातर्युजेति चतस्रो ऽश्विना यज्वरीरिष इति । तत्र प्रथमामृचमाह ।

अश्विना यज्वरीरिषो द्रवत्पाणी शुभस्पती ।
पुरुभुजा चनस्यतम् ॥ १ ॥

अश्विना यज्वरीः इषः द्रवत्पाणी इति द्रवत्ऽपाणी
शुभःपती इति ।
पुरुऽभुजा चनस्यतम् ॥ १ ॥

हे अश्विनौ युवामिषो हविर्लक्षणान्यन्नानि चनस्यतमिच्छतम् । भुंजाथामित्यर्थः । यद्यपि चनःशब्दो ऽन्नवाची

तथापीष इत्यनेन सह नास्ति पुनरुक्तिदोषः । इच्छामुपलक्षयितुं प्रयुक्तत्वात् । वक्तव्यमुवाच समूलकाषं कषतीत्यादौ यथा पुनरुक्त्यभावस्तद्वत् । कीदृशीरिषः । यज्वरीः यागनिष्पादिकाः । कीदृशावश्विनौ । द्रवत्पाणी हविर्ग्रहणाय द्रवद्भ्यां धावद्भ्यां पाणिभ्यामुपेतौ । शुभस्पती शोभनस्य कर्मणः पालकौ । पुरुभुजा विस्तीर्णभुजौ बहुभोजिनौ वा ।

अश्विना । आमंत्रितस्येति षाष्ठिकमाद्युदात्तत्वम् । यज्वरीः । यागकरणानामप्यन्नानामसिश्छिनत्तीतिवत्स्वव्यापारे कर्तृत्वविवक्षया सुयजोर्ङ्वनिबिति ङ्वनिप्प्रत्ययः । वनो र चेति ङीप् । तत्संनियोगेन रेफादेशः । प्रत्ययत्रयस्यानुदात्तौ सुप्पितावित्यनुदात्तत्वाद्धातुस्वर एवावशिष्यते । इषः शब्दे शसो ऽनुदात्तत्वात्प्रातिपदिकस्वर एव शिष्यते । द्रवंतौ धावंतौ पाणी ययोस्तयोः संबोधनं द्रवत्पाणी इति । तस्यामंत्रिताद्युदात्तत्वम् । न पुनराष्टमिको निघातः । अपादादाविति प्रतिषेधात् । इष इति पूर्वपदस्य सुबामंत्रित इति परांगवद्भावेन मित्रावरुणावृतावृधावितिवदपादादित्वमिति चेत् । न । तत्र सामानाधिकरण्येन परस्परान्वयात् । इह त्विषो द्रवत्पाणी इत्यनयोः सरस्वतिशुतुद्रिपदवदसामर्थ्येन प्रयुक्तत्वात् । शुभ इति शुभ शुंभ दीप्ताविस्यस्य संपदादित्वाद्भावे क्विबंतस्य षष्ठ्येकवचनम् । षष्ठ्याः पतिपुत्रेति विसर्जनीयस्य सत्वम् । तस्य पती इत्यामंत्रिते परतः परांगवद्भावादामंत्रिताद्युदात्तत्वम् । न पुनराष्टमिको निघातः । तस्मिन्कर्तव्ये द्रवत्पाणी इति पूर्वस्यामंत्रितस्यामंत्रितं पूर्वमविद्यमानवदित्यविद्यमानवद्भावेन पादादित्वादपादादाविति प्रतिषेधात् । ननु मित्राव-

रुणावृतावृधावितिवन्नामंत्रिते समानाधिकरण इहाविद्यमानवद्भावप्रतिषेधेन भवितव्यमिति चेत् । न । मित्रावरुणपदं हि सामान्यवचनमिति युक्तस्तस्याविद्यमानवत्त्वप्रतिषेधः । द्रवत्पाणीपदं तु न तथेति वैषम्यात् । पुरुभुजौ । पुरू विस्तीर्णौ भुजौ ययोस्तौ । आमंत्रिताद्युदात्तत्वम् । सुपां सुलुगिति डादेशः । पुरु बहु भुंजाते इति वा । चनस्यतमित्यत्र चायतेरन्ने ह्रस्वश्चेति चायृ पूजानिशामनयोरित्यस्मादसुन्प्रत्यय आकारस्य ह्रस्वे चानुकृष्टे नुडागमे च लोपो व्योर्वलीति यकारलोपे चनःशब्दोऽन्ननामसु पठितः । तदात्मन इच्छतीति सुप आत्मनः क्यच् । सनाद्यंता इति धातुत्वाल्लोण्मध्यमद्विवचनम् । क्यचः प्रत्ययस्वरेणोदात्तत्वम् । शपैकादेशे कृत एकादेश उदात्तेनोदात्त इत्युदात्तः । उपर्याख्यातस्य लसार्वधातुकानुदात्तत्वे स्वरितत्वम् । न च तिङ्ङतिङ इति निघातः । पूर्वस्यामंत्रितस्याविद्यमानवद्भावेन पदादपरत्वात्पादादित्वाद्वा तदप्राप्तेः ॥

द्वितीयामृचमाह ।

अश्विना पुरुदंससा नरा शवीरया धिया ।
धिष्ण्या वनतं गिरः ॥ २ ॥

अश्विना पुरुऽदंससा नरा शवीरया धिया ।
धिष्ण्या वनतं गिरः ॥ २ ॥

अश्विना हे अश्विनौ युवां गिरोऽस्मदीयाः स्तुतीर्धिया आदरयुक्तया बुद्ध्या वनतं संभजतं स्वीकुरुतम् । कीदृशाव-

श्विनौ पुरुदंससा बहुकर्माणौ षड्विंशतिसंख्याकेषु कर्मनामसु दंस इति पठितम् । नरा नेतारौ । धिष्ण्या धार्ष्ट्ययुक्तौ बुद्धिमंतौ वा । कीदृश्या धिया । शवीरया गतियुक्तया । अप्रतिहतप्रसरयेत्यर्थः ।

अश्विनेत्याद्यामंत्रितचतुष्टयस्य षाष्ठिकमामंत्रिताद्युदात्तत्वम् । पादादित्वान्नाष्टमिको निघातः । पुरुदंससेत्यपि हि पादादिरेव । आमंत्रितं पूर्वमविद्यमानवदिति पूर्वस्याविद्यमानवत्त्वात् । नामंत्रिते समानाधिकरण इति पूर्वस्य सामान्यवचनत्वेनास्य विशेषवचनत्वेन नाविद्यमानवत्त्वमिति चेत् । न । अश्विशब्दवत्पुरुदंसःशब्दस्याप्यश्विनोरेव रूढ्या प्रयुज्यमानतया सामान्यशब्दत्वात् । सामान्यवचनं नाविद्यमानवदित्युक्ते ऽर्थात्परस्य विशेषवचनत्वावगमात् । उभयोः सामान्यवचनत्वे पर्यायत्वेन पौनरुक्त्यात्सहाप्रयोग इति चेत् । न । गुणविशेषसंकीर्तनवत्प्रसिद्धानेकनामविशेषसंबंधसंकीर्तनस्यापि स्तुत्युपयोगेन सप्रयोजनत्वान्निष्प्रयोजनपुनर्वचनस्यैव पुनरुक्तत्वात् । अश्विपुरुदंसःशब्दयोरेकार्थवृत्तित्वे ऽपि पर्यायत्वादेव प्रवृत्तिनिमित्तभेदाभावेनासामानाधिकरण्यादपि नाविद्यमानवत्त्वप्रतिषेधः । भिन्नप्रवृत्तिनिमित्तानामेव ह्येकस्मिन्नर्थे वृत्तिः सामानाधिकरण्यम् । अश्विशब्दस्याश्विसंबंधो निमित्तं पुरुदंसःशब्दस्य तु बहुकर्मसंबंध इति प्रवृत्तिनिमित्तभेद इति चेत् । न । तद्धि द्वयं व्युत्पत्तिमात्रनिमित्तं न प्रवृत्तिनिमित्तम् । व्युत्पत्तिनिमित्तभेदमात्रेणापि सामानाधिकरण्याभिधाने वृक्षमहीरुहशब्दयोरपि तथात्वप्रसंगः । अत एव इळे रंते अदिते सरस्वति प्रिये प्रेयसि महि विश्रुति । एतानि ते

अश्व्ये नामानीत्यत्र सहस्तमीश्रृंसोपयोगित्वेनेडादिशब्दानामेतानि ते अश्व्ये नामानीति वचनेन पर्यायाणामप्यनेकविशिष्टनामसंबंधनिबंधस्तुल्यर्थत्वेनैव सहप्रयोगः । स्तुत्युपयोगेनैव व्युत्पत्तिनिमित्तभेदविवक्षायामपि पर्यायत्वेनासामानाधिकरण्यादेव नामंत्रित इति निषेधाभावादामंत्रितं पूर्वमविद्यमानवदिति पूर्वपूर्वस्याविद्यमानवत्त्वात्सर्वेषां षाष्ठिकमाद्युदात्तत्वम् । तन्त्रमहते ऽपि । कृभृपृकटिपटिशौटिभ्य ईरन्नित्यत ईरन्नित्यनुवृत्तौ बहुलवचनादन्यत्रापीत्यनेन शु श्रु गताविति धातोरीरन्प्रत्यये कृते सति नित्त्वाच्छवीरयाशब्द आद्युदात्तः । धियेत्यत्र सावेकाच इति विभक्तिरुदात्ता । वनतमित्यत्र शपः पित्त्वाल्लोण्मध्यमद्विवचनस्य लसार्वधातुकत्वाच्च वन षण संभक्ताविति धातूदात्तत्वमेव शिष्यते । न च तिङ्ङतिङ इति निघातः पूर्वामंत्रितस्याविद्यमानत्वेन पादादित्वात् । गिरः । सुपो ऽनुदात्तत्वे प्रातिपदिकस्वरः शिष्यते ॥

तृतीयामृचमाह ।

दस्रा युवाकवः सुता नासत्या वृक्तबर्हिषः ।
आ यातं रुद्रवर्तनी ॥ ३ ॥

दस्रा युवाकवः सुताः नासत्या वृक्तऽबर्हिषः ।
आ यातं रुद्रवर्तनी इति रुद्रऽवर्तनी ॥ ३ ॥

अत्राश्विनेत्यनुवर्तते । हे अश्विनावा यातमस्मिन्कर्मण्यागच्छतम् । किमर्थमिति तदुच्यते । सुता युष्मदर्थं सोमा

अभिषुताः। तान्स्वीकर्तुमिति शेषः। कीदृशावश्विनौ। दस्रा शत्रूणामुपक्षयितारौ। यद्वा देववैद्यत्वेन रोगाणामुपक्षयितारौ। अश्विनौ वै देवानां भिषजाविति श्रुतेः। नासत्या। असत्यमनृतभाषणं तद्रहितौ। अत्र यास्कः। सत्यावेव नासत्यावित्यौर्णवाभः। सत्यस्य प्रणेतारावित्याग्रायण इति। रुद्रवर्तनी। रुद्रशब्दस्य रोदनं प्रवृत्तिनिमित्तम्। यदरोदीत्तद्रुद्रस्य रुद्रत्वमिति तैत्तिरीयाः। तद्यद्रोदयंति तस्माद्रुद्रा इति वाजसनेयिनः। रुद्राणां शत्रुरोदनकारिणां शूरभटानां वर्तनिर्मार्गो धाटीरूपो ययोस्तौ रुद्रवर्तनी। यथा शूरा धाटीमुखेन शत्रून्रोदयंति तद्वदेतावित्यर्थः। युवाकव इत्यभिषुतसोमानां विशेषणम्। वसतीवरीभिरेकधनाभिश्चाद्भिर्मिश्रिता इत्यर्थः। वृक्तबर्हिषः। वृक्तानि मूलैर्वर्जितानि बर्हींष्यास्तरणरूपाणि येषां सोमानां ते वृक्तबर्हिषः। यद्वा भरता इत्यादिष्वष्टस्वृत्विङ्नामसु वृक्तबर्हिष इति। तदानीं तृतीयार्थे प्रथमा। ऋत्विग्भिरभिषुता इत्यन्वयः।

दस्रा। आमंत्रितस्येत्याद्युदात्तः। युवाकवः। यु मिश्रणे। युवंति मिश्रीभवंति वसतीवरीप्रभृतिभिः श्रयणद्रव्यैरिति युवाकवः। कटकषादिष्वगणितस्यापि यौतेर्बहुलग्रहणात्काकुप्रत्ययः। तस्य क्त्विवेन गुणाभावादुवङादेशः। प्रत्ययस्वरेणाकार उदात्तः। न विद्यते ऽसत्यमनयोरिति नासत्यौ। नभ्राण्नपान्नवेदानासत्येत्यादिना प्रकृतिवद्भावान्नञो नलोपाभावः। पादादित्वेन निघाताभावादामंत्रिताद्युदात्तत्वम्। वृक्तबर्हिषः। वृक्तं मूलैर्वर्जितं बर्हिरास्तीर्णं येषां सोमानां ते वृक्तबर्हिषः। पूर्वपदप्रकृतिस्वरेण क्तप्रत्ययस्वर एव शिष्यते। आ इत्यत्रो-

पसर्गश्चाभिवर्जमित्युदात्तः । रुद्रवर्तनी । आमंत्रितस्य चेत्या-मंत्रितनिघातः ॥

ऐंद्रे तृचे प्रथमामृचमाह ।

इंद्रा याहि चित्रभानो सुता इमे त्वायवः ।
अण्वीभिस्तना पूतासः ॥ ४ ॥

इंद्र आ याहि चित्रभानो इति चित्रऽभानो
सुताः इमे त्वाऽयवः ।
अण्वीभिः तना पूतासः ॥ ४ ॥

चित्रभानो चित्रदीप्ते हे इंद्रास्मिन्कर्मण्या याहि आगच्छ । सुता अभिषुता इमे सोमास्त्वायवस्त्वां कामयमाना वर्तंते । अण्वीभिः । अगुव इत्यादिषु द्वाविंशतिसंख्याकेष्वंगुलिनामस्वण्व्य इति पठितम् । ऋत्विजामंगुलिभिः सुता इत्यन्वयः । किं च । एते सोमास्तना नित्यं पूतासः पूताः शुद्धाः । दशापवित्रेण शोधितत्वात् ।

इंद्रशब्दं यास्को बहुधा निर्वक्ति । इंद्र इरां दृणातीति वा इरां ददातीति वा इरां दधातीति वा इरां दारयति इति वा इरां धारयति इति वा इंदवे द्रवतीति वा इंदौ रमत इति वा इंधे भूतानीति वा तद्यदेनं प्राणैः समैंधंस्तदिंद्रस्येंद्रत्वमिति विज्ञायत इदंकरणादित्याग्रायण इदंदर्शनादित्यौपमन्यव इंदतेर्वैश्वर्यकर्मण इन्छत्रूणां दारयिता वा द्रावयिता वा दारयिता च यज्वनामिति । अस्यायमर्थः । दॄ विदारण इति धातुः । इरामन्नमुद्दिश्य तन्निष्पादकजलसिद्ध्यर्थं दृणाति मेघं विदीर्णं करोतीतींद्रः ।

डुदाञ् दान इति धातुः । इरामन्नं वृष्टिनिष्पादनेन ददातीतींद्रः । धाञ् पोषणार्थः । इरामन्नं तृप्तिकारणं सस्यं दधाति जलप्रदानेन पुष्णातीतींद्रः । इरामुत्पादयितुं कर्षकमुखेन भूमिं विदारयतीतींद्रः । पूर्वोक्तपोषणमुखेनेरां धारयति विनाशराहित्येन स्थापयतीतींद्रः । इंदुः सोमो वल्लीरसः । तदर्थं यागभूमौ द्रवति धावतीतींद्रः । इंदौ यथोक्ते सोमे रमते क्रीडतीतींद्रः । ञि इंधी दीप्ताविति धातुः । भूतानि प्राणिदेहानिंधे जीवचैतन्यरूपेणांतः प्रविश्य दीपयतीतींद्रः । एतदेवाभिप्रेत्य वाजसनेयिन आमनंति । इंधो ह वै नामैष यो ऽयं दक्षिणेक्षन्पुरुषः । तं वा एतमिंधं संतमिंद्र इत्याचक्षते । परोक्षेण परोक्षप्रिया इव हि देवाः प्रत्यक्षद्विष इति । तद्यदित्यादिकं ब्राह्मणांतरवाक्यम् । तत्रैवेंद्रविषये निर्वचनमुच्यत इति शेषः । यद्यस्मात्कारणादेनं परमात्मरूपमिंद्रं देवं प्राणैर्वाक्चक्षुरादींद्रियैः प्राणापानादिवायुभिश्च सहितं समैंधन् । उपासका ध्यानेन सम्यक्प्रकाशितवंतः । तत्तस्मात्कारणादिंद्रनाम संपन्नम् । अस्मिन्पक्ष इध्यते दीप्यत इति कर्मणि व्युत्पत्तिः । आग्रायणनामको मुनिरिदंकरणादिंद्र इति निर्वचनं मन्यते । इंद्रो हि परमात्मरूपेणेदं जगत्करोति । औपमन्यवनामको मुनिरिदंदर्शनादिंद्र इति निर्वचनमाह । इदमित्यापरोक्ष्यमुच्यते । विवेकेन हि परमात्मानमापरोक्ष्येण पश्यति । एतदेवाभिप्रेत्यारण्यकांडे समाम्नायते । स एतमेव पुरुषं ब्रह्म ततममपश्यदिदमदर्शमिती । तस्मादिदंद्रो नामेदंद्रो ह वै नाम तमिदंद्रं संतमिंद्र इत्याचक्षते परोक्षेण परोक्षप्रिया इव हि देवा इति । इदि परमैश्वर्य इति धातुः । स्वमायया जग-

रूपत्वं परमैश्वर्यम् । तद्योगादिंद्रः । अनेनाभिप्रायेण श्रूयते । इंद्रो मायाभिः पुरुरूप इति । इनशब्दस्येश्वरवाचकस्याकारलोपे सति नकारांतमिन्निति पदं भवति । दॄ भय इति धातुः । स च परमेश्वरः शत्रूणां दारयिता भीषयितेतींद्रः । द्रु गताविति धातुः । शत्रूणां द्रावयिता पलायनं प्रापयितेतींद्रः । यज्वनां यागानुष्ठायिनामादरयिता भयस्य परिहर्ता । एवमेतानि निर्वचनानि द्रष्टव्यानीति ।

इंद्रेत्यत्राद्युदात्तत्वम् । आ इत्यत्र निपातत्वेनाद्युदात्तः । चित्रभानो । पदात्परत्वादामंत्रितनिघातः । त्वामिच्छंतीत्यर्थे युष्मच्छब्दात्सुप आत्मनः क्यच्प्रत्ययोत्तरपदयोश्चेति मपर्यंतस्य त्वादेशः । क्याच्छंदसि क्यजंतादुप्रत्ययः । त्वत्यव इति प्राप्ते युष्मदस्मदोरनादेश इत्यविभक्तावपि हलादौ व्यत्ययेनात्वम् । उकारः प्रत्ययस्वरेणाद्युदात्तः । अणुशब्दः सौक्ष्म्यवाचकस्तद्योगात्प्रकृते ऽंगुलीषु वर्तते । वोतो गुणवचनादिति ङीषि प्राप्ते व्यत्ययेन ङीन् । नित्त्वादाद्युदात्तः । तना इत्ययं निपातो नित्यमित्यर्थे निपातत्वादाद्युदात्तः । पूतासः । आज्जसेरसुगित्यसुक् ॥

द्वितीयामृचमाह ।

इंद्रा याहि धियेषितो विप्रंजूतः सुतावंतः ।
उप ब्रह्मांणि वाघतः ॥ ५ ॥

इंद्र आ याहि धिया इषितः विप्रंऽजूतः सुतऽवंतः ।
उप ब्रह्मांणि वाघतः ॥ ५ ॥

हे इन्द्र त्वमा याहि अस्मिन्कर्मण्यागच्छ । किमर्थम् । वाघत ऋत्विजो ब्रह्माणि वेदरूपाणि स्तोत्राण्युपैतुम् । कीदृशस्त्वम् । धियास्मदीयया प्रज्ञयेषितः प्राप्तः । अस्मद्भक्त्या प्रेरित इत्यर्थः । विप्रजूतः । यथा यजमानभक्त्या प्रेरितस्तथान्यैरपि विप्रैर्मेधाविभिर्ऋत्विग्भिः प्रेरितः । कीदृशस्य वाघतः । सुतावतः । अभिषुतसोमयुक्तस्य ।

केत इत्यादिष्वेकादशसु प्रज्ञानामसु धीरिति पठितम् । चतुर्विंशतिसंख्याकेषु मेधाविनामसु विप्रो धीर इति पठितम् । भरता इत्यादिष्वष्टस्वृत्विङ्नामसु वाघत इति पठितम् । इषित इत्यत्रेष गतावित्यस्मान्निष्ठायामिडागमः । आगमा अनुदात्ता इतीटो ऽनुदात्तत्वात्क्तस्वरः शिष्यते । विप्रजूतः । डुवप् बीजतंतुसंतान इति धातोर्ऋज्रेन्द्राग्रवज्रविप्रेत्यादिना रन्प्रत्ययांतो विप्रशब्दो निपातितः । निपातनादुपधाया इकारो लघूपधगुणाभावश्च । निस्वादाद्युदात्तः । तैर्जूतः प्राप्तः । जू इति सौत्रो धातुर्गत्यर्थः । श्र्युकः क्कितीतीट्प्रतिषेधः । तृतीया कर्मणीति पूर्वपदप्रकृतिस्वरत्वम् । सुतावतः । छांदसं दीर्घत्वम् । मतुपो ऽनुदात्तत्वात्प्रत्ययस्वर एव शिष्यते । ब्रह्माणि । नब्विषयस्यानिसंतस्येत्याद्युदात्तः । वाघच्छब्द ऋत्विङ्नामसु पठितः । प्रातिपदिकस्वरः ॥

तृतीयामृचमाह ।

> इन्द्रा याहि तूतुजान उप ब्रह्माणि हरिवः ।
> सुते दधिष्व नश्चनः ॥ ६ ॥

इंद्र आ याहि तूतुजानः उप ब्रह्माणि हरिवः ।
सुते दधिष्व नः चनः ॥ ६ ॥

हरिशब्द इंद्रसंबंधिनोरश्वयोर्नामधेयम् । हरी इंद्रस्य रोहितो ऽग्नेरिति तदीयाश्वनामकत्वेन पठितत्वात् । हे हरिवः अश्वयुक्तेंद्र त्वं ब्रह्माण्युपैतुमा याहि । कदृशस्त्वम् । तूतुजानस्त्वरमाणः । आगत्य चास्मिन्सुते सोमाभिषवयुक्ते कर्मणि नो ऽस्मदीयं चनो ऽन्नं हविर्लक्षणं दधिष्व धारय । स्वीकुर्वित्यर्थः ।

तूतुजानः । तुजेर्लिटि लिटः कानज्वेति कानजादेशः । तुजादीनां दीर्घो ऽभ्यासस्येत्यभ्यासस्य दीर्घत्वम् । अभ्यस्तानामादिरित्याद्युदात्तत्वम् । हरिव इत्यत्र हरयो ऽस्य संतीति मतुपि छंदसीर इति मकारस्य वत्वम् । संबुद्धावुगिदचामिति नुम् । संयोगांतलोपे नकारस्य मतुवसो रुः संबुद्धौ छंदसीति रुत्वम् । आष्टमिको निघातः । ब्रह्माणीत्यस्य हरिव इत्यनेनासामर्थ्यात्समर्थः पदविधिरिति नियमात्सुबामंत्रित इति परांगवद्भावाभावेनामंत्रितनिघाताभावादाद्युदात्तत्वे सत्युपेत्यकारस्य सन्नतरः । दधिष्वेत्यत्र दधातेर्लोटि थास् । थासः से । सवाभ्यां वामावित्येकारस्य वादेशः । छंदस्युभयथेति सार्वधातुकार्धधातुकसंज्ञयोः सत्योः सार्वधातुकत्वेन शपि तस्य श्लौ च द्विर्भावः । आर्धधातुकत्वेनेडागमश्च । आतो लोप इटि चेत्याकारलोपः । चनः । चायतेरन्ने ह्रस्वश्चेत्यसुन्नंतः । चकारान्नुडागमे यलोपः ॥

इति प्रथमस्य प्रथमे पंचमो वर्गः ।

वैश्वदेवतृचे प्रथमामृचमाह ।

ओमासश्चर्षणीधृतो विश्वे देवास आ गत ।

दाश्वांसो दाशुषः सुतम् ॥ ७ ॥

ओमासः चर्षणिऽधृतः विश्वे देवासः आ गत ।

दाश्वांसः दाशुषः सुतम् ॥ ७ ॥

हे विश्वे देवास एतन्नामका देवविशेषाः । दाशुषो हविर्दत्तवतो यजमानस्य सुतमभिषुतं सोमं प्रति आ गत आगच्छत । ते च देवा ओमासो रक्षकाः । चर्षणीधृतो मनुष्याणां धारकाः । दाश्वांसः फलस्य दातारः ।

मनुष्या इत्यादिषु पंचविंशतिसंख्याकेषु मनुष्यनामसु चर्षणिशब्दः पठितः । अश्विनावित्यादिष्वेकत्रिंशत्संख्याकेषु देवविशेषनामसु विश्वे देवाः साध्या इति पठितम् ।

एतामृचं यास्क एवं व्याख्यातवान् । अवितारो वावनीया वा मनुष्यधृतः सर्वे च देवा इहागच्छत दत्तवंतो दत्तवतः सुतमिति तदेतदेकमेव वैश्वदेवं गायत्रं तृचं दशतयीषु विद्यते यत्तु किंचिद्बहुदैवतं तद्वैश्वदेवानां स्थाने युज्यते यदेव विश्वलिंगमिति शाकपूणिरिति । अत्र विश्वशब्दः सर्वशब्दपर्याय इति यास्कस्य मतम् । देवविशेषस्यैवासाधारणं लिंगमिति शाकपूणेर्मतम् । अवंतीत्योमासो देवाः । मन्नित्यनुवृत्तावविसिविसिशुषिभ्यः किदिति मन्प्रत्ययः । ज्वरत्वरस्रिव्यविमवामुपधायाश्चेत्यूठ् । मनः कित्त्वे अपि बाहुलकाद्गुणः । आज्जसेरसुगिति जसेरसुगागमः । आमंत्रिताद्युदात्तत्वम् । चर्षणयो मनुष्यास्तान्वृष्टिदानादिना धारयंतीति चर्षणीधृतो देवाः । पूर्वस्यामंत्रितस्य सामान्यवचनस्य विभाषितं विशेष-

वचने बहुवचनमित्यविद्यमानवत्त्वप्रतिषेधादपादादित्वेन नि-
घातः । नन्वत एव विद्यमानवत्त्वात्सुबामंत्रित इति परांगव-
त्त्वैनैकपदीभावात्पदादपरत्वेन कथं निघात इति चेत् । न ।
वत्करणं स्वाश्रयमपि यथा स्यादिति वचनात्तदभेदप्रयुक्तस्य
निघातस्याप्युपपत्तेः । ऐकपद्ये ऽप्याद्युदात्तत्वे ऽनुदात्तं
पदमेकवर्जमिति सुतरामेव निघातो भविष्यति । इत्थ-
मेव तर्हि द्रवत्पाणी शुभस्पती इत्यत्रापि परांगवत्त्वे-
नैकपद्यादुत्तरस्य शेषनिघातप्रसंग इति चेत् । न । तत्र परांग-
वद्भावस्य परेणामंत्रितं पूर्वमविद्यमानवदित्यविद्यमानवद्भावेन
बाधितत्वात् । इह पुनर्विभाषितं विशेषवचने बहुवचनमि-
त्यविद्यमानवत्त्वस्य निषेधात् । पूर्वस्यामंत्रितस्य विद्यमा-
नवत्त्वात्परांगवत्त्वं स्वीकृतमिति वैषम्यम् ।

विश्वे । पादादित्वादाद्युदात्तः । गणदेवतावचनश्चात्र विश्वश-
ब्दो न सर्वशब्दपर्याय इति विशेष्यपरतया सामान्यवचनत्वा-
देमास इत्यनेन न सामानाधिकरण्यम् । सामानाधिकरण्ये हि
पूर्वस्य पादस्य परांगवद्भावे सति मित्रावरुणावृतावृधावित्यादा-
विवात्राप्यामंत्रिताद्युदात्तता न स्यात् । विश्व इत्यस्य विशेषणं
देवास इति । दीव्यंतीति देवाः प्रकाशवंतः । नन्ववयवप्रसिद्धेः
समुदायप्रसिद्धिर्बलीयसीति रूढ एवार्थो देवशब्दस्य ग्राह्यो न
यौगिकः । यौगिकत्वे ह्यवयवार्थानुसंधानव्यवधानेन प्रतिप-
त्तिर्विक्षिप्ता स्यात् । समुदायप्रसिद्धौ तु न विक्षेप इति चेत् ।
न । समुदायप्रसिद्धौ हि देवशब्दस्य सामान्यपरतया विशे-
षवचनत्वाभावाद्विभाषितं विशेषवचने बहुवचनमित्यनेना-
निषिद्धत्वाद्विश्व इत्यस्याविद्यमानवत्त्वेन शुभस्पती इति पद-

वेदेवास इत्यस्याप्याद्युदात्तत्वं स्यात्। स्वरानुसारेण च रूढित्यागेनापि देवशब्दस्य योगस्वीकारो युक्त एव। आ गत आगच्छत। बहुलं छंदसीति शपो लुकि सत्यनुदात्तोपदेशेत्यादिना मकारलोपः। आङः पदात्परत्वान्निघातः। दाश्वांसः। दाशृ दान इत्यस्य क्वसौ दाश्वान्साह्वान्मीढ्वांश्चेति निपातनात्क्रादिनियमप्राप्त इडागमो द्विर्वचनं च न भवति। प्रत्ययस्वरेण क्वसोरुदात्तत्वम्। दाशुष इत्यत्र वसोः संप्रसारणमिति संप्रसारणम्। संप्रसारणाच्चेति पूर्वरूपत्वम्। शासिवसिघसीनां चेति षत्वम्॥

द्वितीयामृचमाह।

विश्वे॑ दे॒वासो॑ अ॒प्तुरः॑ सु॒तमा ग॑न्त॒ तूर्ण॑यः।
उ॒स्राइ॑व॒ स्वस॑राणि॥ ८॥

विश्वे॑ दे॒वासः॑ अ॒प्ऽतुरः॑ सु॒तं आ ग॑न्त॒ तूर्ण॑यः।
उ॒स्राःऽइ॑व स्वस॑राणि॥ ८॥

विश्वे देवास एतन्नामका गणरूपा देवविशेषाः सुतं सोममा गंत आगच्छंतु। कीदृशाः। अप्तुरः। तत्तत्काले वृष्टिप्रदा इत्यर्थः। तूर्णयस्त्वरायुक्ताः। यजमानमनुग्रहीतुमालस्यरहिता इत्यर्थः। विश्वेषां देवानां सोमं प्रत्यागमन उस्रा इत्यादिर्दृष्टांतः। उस्राः सूर्यरश्मयः स्वसराण्यहानि प्रत्यालस्यरहिता यथा समागच्छंति तद्वत्।

खेदय इत्यादिषु पंचदशसु रश्मिनामसूस्रा वसव इति पठितम्। वस्तोरित्यादिषु द्वादशस्वहर्नामसु स्वसराणि घ्रंसो

घर्म इति पठितम् । तच्च पदं यास्केन व्याख्यातम् । स्वसराण्यहानि भवंति स्वयंसारीण्यपि वा स्वरादित्यो भवति स एतानि सारयति । उस्रा इव स्वसराणीत्यपि निगमो भवतीति ।

देवासः पचाद्यजंतश्चित्त्वादंतोदात्तः । अप्तुरः । तुर त्वरणे जुहोत्यादिः । तुतुरति त्वरयंतीत्यर्थे क्विब्चेति क्विप् । गतिकारकोपपदात्कृदित्युत्तरपदप्रकृतिस्वरत्वम् । आ गंत । आगच्छंत्वित्यर्थे व्यत्ययेन मध्यमपुरुषबहुवचनम् । बहुलं छंदसीति शपो लुक् । तस्य तप्तनप्तनथनाश्चेति तबादेशो ऽपिदिति प्रतिषेधादङित्त्वादनुनासिकलोपाभावः । तिङ्ङतिङ इति निघातः । ञि त्वरा संभ्रम इति धातोस्त्वरंत इति तूर्णयः । निरित्यनुवृत्तौ वहिश्रिश्रुयुद्रुग्लाहात्वरिभ्यो नित् इति निप्रत्ययः । नित्त्वादाद्युदात्तः । उस्रा इवेत्यत्रेवेन नित्यसमासो विभक्त्यलोपः पूर्वपदप्रकृतिस्वरत्वं चेति समासे पूर्वपदप्रकृतिस्वरत्वं नित्यम् । सरतीति सरः सूर्यः । पचाद्यच् । स्वः सरो येषां तानि स्वसराण्यहानि । बहुव्रीहौ प्रकृत्या पूर्वपदमिति स्वशब्द आद्युदात्तः ॥

तृतीयामृचमाह ।

विश्वे देवासो अस्रिध एहिमायासो अद्रुहः ।
मेधं जुषंत वह्नयः ॥ ९ ॥

विश्वे देवासः अस्रिधः एहिऽमायासः अद्रुहः ।
मेधं जुषंत वह्नयः ॥ ९ ॥

विश्वे देवास एतन्नामका देवविशेषा मेधं हविर्यज्ञसंबंधि जुषंत सेवंताम् । कीदृशाः । अस्रिधः क्षयरहिताः शोषरहिता वा ।

एहिमायासः। सर्वतो व्याप्तप्रज्ञाः। यद्वा सौचीकमग्निमप्सु प्रविष्टमेहि मा यासीरिति यदवोचंस्तदनुकरणहेतुकोऽयं विश्वेषां देवानां व्यपदेश एहिमायास इति। अद्रुहो द्रोहरहिताः। वह्नयो वोढारः। धनानां प्रापयितारः।

स्रिधेः क्षयार्थस्य शोषणार्थस्य वा संपदादिभ्यो भावे क्विपि नञा बहुव्रीहिः। पूर्वपदप्रकृतिस्वरं बाधित्वा नञ्सुभ्यामित्युत्तरपदांतोदात्तत्वम्। एहिमायासः। ईह चेष्टायाम्। आ समंतादीहत इत्येहिः। इन्निति सर्वधातुसाधारण इन्प्रत्ययो नित्त्वादाद्युदात्तः। एहिर्माया प्रज्ञा येषामिति बहुव्रीहौ पूर्वपदप्रकृतिस्वरत्वम्। अथवा। आङ उदात्तादुत्तरस्येहीति लोण्मध्यमैकवचनस्य तिङ्ङतिङ इति निघात एकादेश उदात्तेनोदात्त इत्येकार उदात्तः। एहीत्येतत्पदयुक्तं मा यासीरित्यत्र मायेत्यक्षरद्वयं येषां त एहिमायासः। पूर्वपदप्रकृतिस्वरः। अद्रुहः। द्रुह जिघांसायां संपदादित्वाद्भावे क्विपि बहुव्रीहौ नञ्सुभ्यामित्युत्तरपदांतोदात्तत्वम्। मेधम्। मेधृ संगमे च। मेध्यते देवैः संगम्यत इति मेधं हविः। कर्मणि घञ्। ञित्त्वादाद्युदात्तः। जुषंत सेवंतामित्यर्थे छंदसि लुङ्लङ्लिट इति धातुसंबंधे लङ्। यत उक्तरूपा विश्वे देवा अतो जुषंतेति द्रुहादिधात्वर्थैः संबंधात्। बहुलं छंदस्यमाङ्योगेऽपीत्यडागमाभावः। वह्नयः। निरित्यनुवृत्तौ वहिश्रीत्यादिना विहितस्य निप्रत्ययस्य नित्त्वादाद्युदात्तत्वम्॥

सारस्वते तृचे या प्रथमा सान्वारंभणीयेष्टौ सरस्वत्याः

पुरोनुवाक्या । तथा दर्शपूर्णमासावारप्स्यमान इत्यस्मिन्खंडे पावका नः सरस्वती पावीरवी कन्या चित्रायुरिति सूत्रितम् ।

तामेतामृचमाह ।

पा॒व॒का नः॒ सर॑स्वती॒ वाजे॑भिर्वा॒जिनी॑वती ।
य॒ज्ञं व॑ष्टु धि॒याव॑सुः ॥ १० ॥
पा॒व॒का नः॒ सर॑स्वती॒ वाजे॑भिः वा॒जिनी॑ऽवती ।
य॒ज्ञं व॒ष्टु धि॒याऽव॑सुः ॥ १० ॥

सरस्वती देवी वाजेभिर्हविर्लक्षणैरन्नैर्निमित्तभूतैर्यद्वा यजमानेभ्यो दातव्यैरन्नैर्निमित्तभूतैर्नो ऽस्मदीयं यज्ञं वष्टु कामयताम् । कामयित्वा च निर्वहत्वित्यर्थः । तथा चारण्यके कांडे श्रुत्यैव व्याख्यातम् । यज्ञं वष्ट्विति यदाह यज्ञं वहत्वित्येव तदाहेति । कीदृशी सरस्वती । पावका शोधयित्री । वाजिनीवत्यन्नवत्क्रियावती । धियावसुः कर्मप्राप्यधननिमित्तभूता । वाग्देवतायास्तथाविधं धननिमित्तत्वमारण्यककांडे श्रुत्या व्याख्यातम् । यज्ञं वष्टु धियावसुरिति । वाग्वै धियावसुरिति । श्येनः सोम इत्यादिषु पंचात्रिंशत्संख्याकेषु देवताविशेषवाचिषु पदेषु सरमा सरस्वतीति पठितम् । एतामृचं यास्क एवं व्याचष्टे । पावका नः सरस्वत्यन्नैरन्नवती यज्ञं वष्टु धियावसुः कर्मवसुरिति ।

पवनं पावः शुद्धिस्तं कायतीति पावका । कै गै रै शब्दे । आतो ऽनुपसर्गे कः । कृदुत्तरपदप्रकृतिस्वरत्वेनांतोदात्तत्वम् । यद्वा पुनातीत्यर्थे ण्वुलि प्रत्ययस्थात्कात्पूर्वस्यात इदाप्यसुप इतीत्वस्याभावो ऽंतोदात्तत्वं च छांदसं द्रष्टव्यम् । सरःशब्दः सर्तेरसुनंतत्वादाद्युदात्तः । मतुब्ङीपोः पित्त्वादनुदात्तत्वम् । वाजेभिः । वाजशब्दो

वृषादित्वादाद्युदात्तः। स ह्यवृक्कृतत्वादाकृतिगणः। वाजो ऽन्न-मास्त्विति वाजिन्यः क्रियाः। अत इनिठनाविती निप्रत्ययः। ताः क्रिया यस्याः संति सा सरस्वती वाजिनीवती। छंदसीर इति मतुपो वत्वम्। मतुब्ङीपोः पित्त्वेनानुदात्तत्वादिनेः प्रत्ययाद्यु-दात्तत्वमेव शिष्यते। यज्ञम्। यजयाचेत्यादिना नङ्प्रत्ययस्वरे-णांतोदात्तः। वष्टु। वश कांतौ कांतिरभिलाषः। अदिप्रभृ-तिभ्यः शप इति शपो लुक्। निघातः। धियावसुः। धिया कर्मणा वसु यस्याः सकाशाद्भवति सा धियावसुः। सावेकाच इति विभक्तिरुदात्ता। बहुव्रीहौ प्रकृत्या पूर्वपदमिति विभ-क्तिस्वर एव शिष्यते। छांदसस्तृतीयाया अलुक्॥

द्वितीयामृचमाह।

चोदयित्री सूनृतानां चेतंती सुमतीनाम्।
यज्ञं दधे सरस्वती॥ ११॥

चोदयित्री सूनृतानां चेतंती सुमतीनाम्।
यज्ञं दधे सरस्वती॥ ११॥

या सरस्वती सेयमिमं यज्ञं दधे धारितवती। कीदृशी। सूनृतानां प्रियाणां सत्यवाक्यानां चोदयित्री प्रेरयित्री। सुमतीनां शोभनबुद्धियुक्तानामनुष्ठातॄणां चेतंती तदीयमनुष्ठेयं ज्ञापयंती। चोदयित्री। चुद प्रेरणे। ण्यंतात्तृच्। चित्त्वादंतोदात्तः। ऋन्नेभ्यो ङीबिति ङीप्। तस्योदात्तयणो हल्पूर्वादित्युदात्त-त्वम्। सूनृतानाम्। ऊन परिहाण इत्यतः क्विप्रेति क्विपि सुत-रामूनयत्यप्रियमिति सूनिति प्रियमुच्यते। तच्च तदृतं सत्यं

चेति सूनृतम् । परादिश्छंदसि बहुलमित्युत्तरपदाद्युदात्तत्वम् । चेतंती । चिति संज्ञाने । अत्र शपो ङीपश्च पित्त्वादनुदात्तत्वम् । शतुश्चादुपदेशाल्लसार्वधातुकस्वरेणानुदात्तत्वम् । धात्वंतस्वर एव शिष्यते । सुमतिशब्दस्य मतुपि ह्रस्वनुड्भ्यामन्यतर-स्यामिति विभक्तेरुदात्तत्वम् ॥

तृतीयामृचमाह ।

महो अर्णः सरस्वती प्र चेतयति केतुना ।
धियो विश्वा वि राजति ॥ १२ ॥

महः अर्णः सरस्वती प्र चेतयति केतुना ।
धियः विश्वाः वि राजति ॥ १२ ॥

द्विविधा हि सरस्वती विग्रहवद्देवता नदीरूपा च । तत्र पूर्वाभ्यामृग्भ्यां विग्रहवती प्रतिपादिता । अनया तु नदीरूपा प्रतिपाद्यते । तादृशी सरस्वती केतुना कर्मणा प्रवाहरूपेण महो अर्णः प्रभूतमुदकं प्रचेतयति । प्रकर्षेण ज्ञापयति । किं च । स्वकीयेन देवतारूपेण विश्वा धियः सर्वाण्यनुष्ठातृप्रज्ञानानि वि राजति विशेषेण दीपयति । अनुष्ठानविषयबुद्धीः सर्वदो-त्पादयतीत्यर्थः । सरस्वत्या द्विरूपत्वं यास्को दर्शयति । तत्र सरस्वतीत्येतस्य नदीवद्देवतावच्च निगमा भवंतीति । एकशत-संख्याकेषूदकनामस्वर्णः क्षोद इति पठितम् ।

एतामृचं यास्को व्याचष्टे । महदर्णः सरस्वती प्रचेतयति प्रज्ञापयति केतुना कर्मणा प्रज्ञया वेमानि च सर्वाणि प्रज्ञाना-न्यभिविराजतीति ।

महो अर्णः । महदिति तकारस्य व्यत्ययेन सकारः । तस्य रुत्वोत्वगुणाः । प्रातिपदिकस्वरेणांतोदात्तः । एङः पदांतादतीति पूर्वरूपे प्राप्ते प्रकृत्यांतः पादमध्यपर इति प्रकृतिभावः । अर्तेरर्णः । उदके नुट्चेत्यसुन्प्रत्ययो नुडागमश्च । केतुना । प्रातिपदिकस्वरेणांतोदात्तः । विश्वाः । विश्वशब्दः क्वन्प्रत्ययांत आद्युदात्तः ॥

इति प्रथमस्य प्रथमे षष्ठो वर्गः ।

इति प्रथममंडले प्रथमो ऽनुवाकः ।

TRANSLATION OF SAYANA'S PREFACE.

The God of the elephant face is He before Whom the Lord of Speech and the other kindly ones bent at the beginning of all their undertakings, and accomplished—so may it ever be—what they were fain to do: Him I too worship.

And I worship Him Whose breath the Vedas are, Who from the Vedas made all the world, Vidyâtîrtha, Who is Maheśvara.

He looked, and king Bukka put on His form; and bade the teacher Mâdhava expound the Vedas.

Having already explained concisely the Pûrva and the Uttara Mîmânsâs, the merciful Mâdhava sets himself now to tell the meaning of the Vedas.

Inasmuch as the business of the adhvaryu priest is of first moment in the sacrifices, the Yajur Veda has been first explained: now for the sake of the hotri's work the Rig Veda will be explained.

Let but the first adhyâya here be listened to after ancient wont: he who is well versed in that much will be wise to know the whole.

Here some say, Throughout the Scriptures the Rig Veda is always mentioned first. The grammarians lay it down that of two or more things mentioned together the most honoured is put first. It follows that the Rig Veda is of all the Vedas that held in highest honour. And it therefore should have been first explained. This primacy of the Rig Veda is very clear in the Purusha Sûkta. "From that 'yajña' invoked

of all men, the verses of the Rig Veda and the verses of the Sâma Veda were born: the songs of the Atharva Veda were born from it, and from it the Yajur Veda was born." (p. 2) By yajña, that is yajanîya, "to be worshipped, held in honour," is meant the Supreme God, here called the Man with a thousand heads. He is "sarvahûta," that is, called upon by all men. Although Indra and the other gods are invoked in many texts there is no contradiction, inasmuch as these are only the Supreme God in the form of Indra and other such gods. And so it is said in another text, "They call Agni Indra, Mitra, Varuna, and he is the strong-winged divine Garutman: He is one, but wise men call Him by many names, and call Agni Yama, Mâtarisvan." The Vâjasaneyins also have this text, "He of whom they say 'Worship Him,' or 'Worship Him,' His is the world, He is all the gods." In this way it is the Supreme God and no other who is invoked of all men.

Nor does the primacy of the Rig Veda depend only on the fact that it is mentioned first. It follows also from the way in which that Veda is used to confirm the parts of the sacrifice. Thus, for example, the Taittirîyas have the text, "Whatever in the sacrifice is done on the authority of a verse of the Sâma or Yajur Veda is liable to be upset; what rests on a verse of the Rig Veda is firm." In the same way the Brâhmanas of all the Vedas, in order to strengthen confidence in what they say, quote only the Rig Veda, saying, Thus and thus it is laid down in a verse of the Rig Veda. And in the mantra portion itself of the Yajur Veda many verses of the Rig Veda are given as to be used by the adhvaryu priest. That all the verses of the Sâma Veda are actually in the Rig Veda everybody knows. The Âtharvanikas, too, in their Sanhitâ, for the most part, quote only verses from the Rig Veda. Thus from the respect paid to it by the other Vedas it is clear that the Rig Veda enjoys this primacy.

The Chhandogas, too, recite a speech of Nârada's to Sanatkumâra, which implies this primacy, "Lord, I study the Rig

Veda and the Yajur Veda, the Sâma Veda and the Atharva Veda." And in the Mandukopanishad we have the text, "The Rig Veda, the Yajur Veda, the Sâma Veda, the Atharva Veda." Also in the Tâpanîyopanishad the order of study of the Vedas is thus given, "The Rig, Yajur, Sâma, Atharva, four Vedas, with their Angas and their Śâkhâs are the four feet." (p. 3) Similar instances might be found everywhere. From all which it should be clear that the Rig Veda enjoys this primacy, and that it therefore ought to have been first explained.

To those who speak in this way our answer is as follows.

We will grant that in such exercises as the learning all the four Vedas, the continual study of them, and that spiritual sacrifice which consists in the recitation of them, the Rig Veda comes first. Still the Yajur Veda is properly explained before it. Because the Yajur Veda is most important for the sacrifice; and it is in order to perform the sacrifice that we must know the meaning of the Veda. This special importance of the Yajur Veda is alluded to in a verse of the Rig Veda itself.

richâṃ tvaḥ posham âste pupushvân
gâyatraṃ tvo gâyati śakvarîshu |
brahmâ tvo vadati jâtavidyâṃ
yajñasya mâtrâṃ vi mimîta u tvaḥ ||

Yâska, the author of the Nirukta, gives concisely the gist of this verse in the sentence, "It explains the application of the duties of the priests." The same author thus expounds the first line: "One, that is the hotri, nourishes the riks: rik is equal to archanî." The meaning here is this. The word tva is a synonym of eka, and the hotri is the person meant. One priest, called the hotri, at the time of sacrifice, cherishes the verses of his own Veda. That is, he puts together the verses which occur in various parts of the Rig Veda, and saying, This, or this, is the proper lesson here, he directs the ritual. This is what is meant by cherishing the riks. The word rik

expresses the same meaning as the word archanî. For the etymology of the word rik implies that by it some god, or rite, or means of performing a rite, is mentioned, praised.

Next he explains the second line : "One, the udgâtri, sings the gâyatra in śakvarî verses. The term gâyatra comes from the verb gâyati in the sense of to praise. Śakvarî, as a name of certain verses of the Rig Veda, comes from the verb śaknoti, to be able. They are so called because with them he was able to slay Vritra." (p. 4) The meaning is this. One priest, called the udgâtri, sings the proper hymn called gâyatra, in rik verses called śakvarîs. Roots having more than one meaning, the root gâyati means to praise, and from it in that sense comes the word gâyatra. The word śakvarî comes from the root śaknoti. With these riks he is able to slay the enemy, Vritra. This etymology is given in one of the Brâhmanas.

Next he explains the third line : "One, the brahma, as each thing happens, speaks knowledge; brahma is one who knows all." The meaning is this. One priest, called brahma, on each such occasion as the pranayana or the like gives the permission. "Brahma, shall I bring the waters"? Being thus addressed he permits it, saying "Om, bring them." This brahma priest knows all the rites prescribed in the three Vedas. He knows what is the right thing to do at any moment. He can therefore order each thing, and if a mistake is made, he can remedy that. The Chhandogas have a text about this power of the brahmas : "This is the sacrifice : mind and speech are the twofold path of it. Of these the brahma priest purifies the one with his mind : the hotri, adhvaryu and udgâtri priests purify the other with their speech." To avoid mistakes the whole sacrifice must be carefully gone over in the mind. And with the voice the mantras found in the three Vedas must be recited. The hotri and his two colleagues jointly purify the path of the sacrifice that takes the form of speech. The brahma, himself alone, purifies the whole path of the sacrifice that takes the form of mind. Therefore power is his.

Next he explains the fourth line: "One, the adhvaryu, measures out the measure of the sacrifice. Adhvaryu, that is adhvarayu, is equal to adhvaram yunakti, that is, he is the leader of the sacrifice." The meaning is this. One priest, called adhvaryu, more especially constructs the very form of the sacrifice. Mâtrâ means the form of a thing as being that by which it is measured. The function of the adhvaryu in the construction of this is indicated in the etymology of the word. (p. 5) For restore to adhvaryu the a which in its Vedic form it has lost, and you get the word adhvarayu. When Yâska says "adhvaram yunakti," he is giving the meaning of the component parts of the word: when he says "adhvarasya netâ," he is giving the purport of the word as a whole.

With this very same intention Yâska gives an etymology of the term Adhvaryu Veda, which illustrates the relation it bears to the construction of the sacrifice. "The name Mantra from manana (thinking), the name Chhandas from Chhâdana (covering), the name Stoma from stavana (praising), and the name Yajush from yajati (to sacrifice)." This being so, the body of the sacrifice is formed in the Yajur Veda, the Veda of the Adhvaryu priest: the hymn and lesson required by the sacrifice as parts of it are filled up by the other two Vedas. Here then the Yajur Veda is dominant, and it has been properly first explained. For the rest, since the Sâma verses are all taken from the Rig Veda, of these two the Rig Veda should be explained first, and this accordingly is what we are about to do.

But may it not be said, There is no such thing as Veda, how can there be a part of it known as the Rig Veda? For what is this you call Veda? You cannot define it: you cannot prove that as defined it exists. And without such definition and proof nothing is established. Do not logicians assert that things are established by definition and proof of existence?

If you attempt to define what you mean by Veda by saying that of the three kinds of evidence, perception, inference, and revealed Scripture, it is the last, that will not do. The definition

is too wide, including, as it would do, the smritis of Manu and of others. For by universal consent revealed Scripture is defined to be that which is an instrument of the right apprehension of things not evident to the senses. And such a definition applies to these smritis as well.

You propose to add, "provided it be not of human origin," and think in that way to make your definition faultless. No. For the Veda, too, made as it was by the Man Parameśvara, the Supreme Lord, is of human origin.

You will perhaps next say that by "not of human origin" you mean "not made by a corporeal living being." But no. Since from texts like "The Man has a thousand heads," it is clear that this Lord, too, has a body.

But, you say, the kind of body you mean is one which is the result of the works of a previous life : the author of the Veda has no such body, and that is what you mean when you say that it is "not of human origin." No again. For the Vedas were produced by such living beings as Agni, Vâyu, Âditya. (p. 6) Witness such texts as "The Rig Veda was born from Agni, the Yajur Veda from Vâyu, the Sâma Veda from Âditya." From which it must be recognised that the Lord made the Veda at the instance of Agni and others.

Another definition you may suggest is that by Veda is meant a collection of sayings made up of mantras and brâhmanas. This will not do. For no one has as yet been able to say what is a mantra, and what a brâhmana. It is clear then that there is no adequate definition of the term Veda.

Nor do we see any proof of the existence of such a thing. You would like perhaps to quote by way of such proof the text, "Lord, I study the Rig Veda, the Yajur Veda, the Sâma Veda, and the fourth, the Atharva Veda." In vain. That very verse is in the Veda, and you fall into the vice of putting forward a thing to support itself. Now, no man, however clever, can mount his own shoulder.

Nor is such a smriti as, for example, "The Veda is the only means of happiness for the twice-born," a proof of the kind we want. It must be rejected for the same reason, as being based upon the aforesaid text of the Veda.

The three kinds of evidence, perception, inference and Scripture, are not to be so much as thought of here: while, as for common notoriety, the common notoriety in regard to the Veda, universal as it is, may be as much an error as every body's belief that the sky is blue.

It is then clear that since the Veda is not capable of definition or proof, it cannot be admitted that there is such a thing. This is the primâ facie case.

To it we answer. In the first place the definition of the Veda, according to which it is the sum of the mantras and brâhmanas, is a faultless one. And therefore it is that Âpastamba in his Yajña paribhâshâ says, "Veda is the name given to the mantras and brâhmanas." What these are respectively will be determined later. So also we shall make clear in what follows in what sense we take the term "not of human origin." Proofs, too, of the existence of the Veda, of the kind described, śruti, smriti, common notoriety, must be recognized. It may be that jars and such-like things have no power to illustrate themselves. It does not follow that the sun, moon and stars have no such power. In the same way, though it be granted that a man cannot stand on his own shoulder, nevertheless may the Veda, whose power is undimmed, be able to illustrate itself, as it illustrates other things. For this very reason they who know old tradition speak thus of the unblunted power of the Veda. (p. 7) "The Veda can make clear what has been, what is, and what is to be, what is near and what is afar off." This being so, proof led from the smriti, which is based on the Veda, as well as proof led from common notoriety which is based on both these, must also be admitted. Therefore it stands sure that the Veda, established duly as it is by definition and proof, cannot be overthrown by any of the infidels.

You will next say, I grant that the thing called Veda exists. Still it is not worth a commentary. It is of no authority, and therefore of no use. The Veda is of no authority. Why? Because you cannot show that the characteristic of evidence resides in it. Some define evidence as the instrument of right knowledge. Others say it is the means of acquiring knowledge not held before. Neither of these is found in the Veda. You have said that the Veda is composed of mantras and brâhmanas. Now of the mantras some convey no sense at all. One mantra is "amyak sâ ta indra ṛishtiḥ." Another, "yâdrismin dhâyi tam apasyayâ vidat." Another, "sriṇyeva jarbharî tûrpharîtu." And others such, for example, as "âpântamanyus tṛipalaprabharmâ," could be cited. These mantras yield no sense at all. But if there be no knowledge at all in these, right knowledge and the means to that, it is obvious, cannot be there.

Or take the mantra, "adhaḥ svid âsîd upari svid âsît." This gives a sense, it is true. But it is the same kind of sense as that of such a sentence as, That is either a man or a post. The meaning it yields is a doubt, and how can that be authoritative?

The mantra, "oshadhe trâyasvainam" is about grass. That other, "svadhite mainam hinsîḥ" is about a razor. "Sṛinota grâvâṇaḥ" is about stones. Here you have in the Veda lifeless things like these addressed as if they were sentient beings. But this is as absurd as the saying that there are two moons, and such sayings therefore cannot be authoritative.

Take, again, two mantras such as those which say, the one that there is but one Rudra and no second has arisen, the other, that thousands of Rudras exist on the earth. Here you have a flat contradiction. (p. 8) It is as if a man were to tell you with his own mouth that he was dumb, and had been so from his birth. Self-contradictory sayings of this kind cannot be authoritative.

The mantra "âpa undantu" tells how he for whom sacrifice is being made should have water poured over his head whilst it

is being shaved. The mantra "śubhike śira âroha śobhayantî mukhaṃ mama" tells us how at a marriage, for luck's sake, a covering of flowers should be put on the head of the bride and bridegroom. Now the meaning conveyed by these mantras is a mere repetition of what is already matter of common notoriety. Therefore there is no conveying a meaning unknown before here. And therefore the mantra portion of the Veda is not authoritative.

To all this the reply is as follows.

Firstly, the meaning of such mantras as amyak &c. has been taught by Yâska in his Nirukta. If they, who are not conversant with that book, do not understand the mantras, that implies no blame to the mantras. And so they use the common mode of reasoning here, namely, that it is not the fault of the post if the blind man does not see it. It is the fault of the man.

Secondly, a mantra like "adhaḥ svid âsît" is not meant to convey a doubt. What is its purport then? Simply to convey to the mind a sense of the depth of that first substance which is the cause of the world. For that and for no other reason such a metaphorical way of speaking is used, to imply that it is hard to be understood by those who are without the help of teacher, shastra and tradition. Such an intention is very clear in such mantras below, as, for example, "ko addhâ veda."

Thirdly, in such mantras as "oshadhe trâyasvainam" the persons addressed are not the things themselves, but the deities immanent in the things. This doctrine of the immanent deities has been set forth by the holy Bâdarâyana in his "abhimâni-vyapadeśas tu" sutra.

Fourthly, Rudra is truly one, but by his inherent might he takes on thousands of forms. There is not really any contradiction here.

Lastly, it is true that such acts as the pouring of water over the head at a particular ceremony and the like are matters of

common notoriety. But the respect shown to the deity is not. And we have therefore here the act of conveying a truth not known before. For all these reasons the mantra portion of the Veda falls under the definition of what constitutes evidence, and is therefore authoritative.

(p. 9) It is with this in view that the holy Jaimini in his mantra chapter sets out in sutras the doctrine that the mantras recited at the sacrifice are intended to convey a meaning. I shall now cite and explain these sutras in their order. And first Jaimini sets out the arguments for the doctrine which he intends to controvert.

> *The mantras are meaningless, because there is a shastra of identical meaning.*

By shastra is meant a brâhmana. If the meaning which the mantra is naturally fitted to convey is the meaning of the brâhmana, the brâhmana may be said to be of identical meaning with the mantra. But the existence of such a brâhmana goes to show that the mantra is used without any reference to its meaning. For example, take the mantra "uru prathasva." It refers to the spreading out of the purodâsa. But that very thing is referred to in the brâhmana "purodâśaṃ prathayati." That being so, if you say that the sense is got from the mantra, you as good as make out the brâhmana to be a useless thing: whereas, if you say with me that the mantra is used with no reference to its meaning, then the brâhmana becomes useful as teaching the sacrificial act referred to. Therefore at the time of the sacrifice the only use of the mantras lies in the mere recitation of them.

But here a doubt arises. To say that the use of the mantras at the sacrifice lies in their recitation only is to devise for them a spiritual use. But a non-spiritual material use lies at hand, namely, that of conveying their meaning. (Such a procedure is illegitimate.) In spite of the fact that on this view we must admit that the brâhmanas merely repeat what has been said in the mantras, must we not hold that the mantras are

recited at the sacrifice with one purpose and purpose only, namely, that of conveying their meaning?

The upholder of the doctrine which is to be controverted therefore states another argument.

Since the words must be recited in a particular order.

It is received doctrine that the mantra "agnir mûrdhâ divaḥ kakut" must be recited with the words in that order, and in no other. But if we changed the order and said "murdhâgnir &c.," the meaning would be the same. So the only use of the mantras lies in their being recited in such a way as to secure the full fruit of the fixed order of the text.

It may, however, be said, that side by side with the spiritual benefit obtained by reciting the mantras in the order of the text, the recitation serves also the purpose of conveying a meaning. To guard against such an argument, he brings forward another objection in the next sutra.

Since the command is already known.

"Agnîd agnîn vihara" is a directory text, which is recited at the time of sacrifice. Now the duty of distributing the fire or the like has already been learnt as part of his work by the priest when engaged in study. (p. 10) It is a useless proceeding to instruct him by a mantra with regard to a thing which he has already learnt. If your foot has a shoe on you do not clap another on the top of it.

It may, however, be said that the mantra may be a useful reminder for the avoidance of a careless forgetfulness. To guard against this he brings forward another objection in the next sutra.

Since the mantra mentions things that have no existence.

There is a text in the Veda, "He has four horns, three feet, two heads, seven hands." Now there is no implement of the sacrifice in any way corresponding to this description, which the mantra might be supposed to put the priest in remembrance of.

It may, however, be said, that some immanent deity is referred to here. To guard against this he brings forward another objection in the next sutra.

Since the mantra attaches a meaning to a senseless thing.

In such mantras as "oshadhe trâyasvainam" and "śṛinota grâvâṇaḥ" the words attach to senseless things a meaning, such as protecting or hearing, which befits only sentient beings. And this is improper.

It may, however, be said that in accordance with the doctrine laid down in the "abhimânivyapadeśa" sutra of the Vaiyâsika Shastra the real subject of such clauses is some immanent deity. To guard against this he brings forward another objection in the next sutra.

Since the meanings are mutually contradictory.

There is a text, "Aditi is Dyaus, Aditi is Antariksha." But to say that what is Dyaus is Antariksha is a contradiction in terms. There might be cited, too, in this connection such texts as "Rudra is one only," and "The Rudras in their thousands."

It may, however, be said that in such a text Aditi is praised metaphorically under the form of Antariksha, as when we say of some one that he is our father and mother. And that Rudra, though one in himself, takes on many forms by his supernatural power. To guard against this he brings forward another objection in the next sutra.

(p. 11) *Because the mantras at the time of sacrifice express no meaning, any more than they do when one is learning them by heart.*

Suppose that a certain woman, called Pûrnikâ, is plying the pestle. Near her a brahmin boy, engaged in learning his daily task, chances to be reciting the pestle mantra. He has no wish to convey the meaning of the mantra. This is evident from the fact that he does not make his mantra keep time with the fall of the pestle. He is only learning the words by heart, and in doing that repeats over and over again this among other mantras. And just as in such a case the pestle mantra is at lesson time recited without conveying its meaning to Pûrnikâ, so at the sacrifice it will not convey its meaning.

It may, however, be said, that in the case here supposed the boy has no wish to convey the meaning, while Pûrnikâ on her side (being a woman) is incapable of understanding it. It is different in the sacrifice. There the adhvaryu does wish to convey the meaning, and can understand it. To guard against this, he puts another objection in the form of a sutra.

Because some mantras are unintelligible.

The meaning of some mantras cannot be made out. Take, as one example, the text "amyak sâ ta indra ṛishṭir asme." And, as another, "sriṇyeva jarbharî turpharîtû."

It may, however, be said that parallel vedic passages, the nirukta, and grammar are there to throw light on such mantras. To guard against this, he states another objection in the next sutra.

Because they have to do with non-eternal things.

In the text "kim te kriṇvanti kîkaṭeshu" mention is made in the Veda of a country called Kîkata, as also of a city called

Naichâśâkha and a king called Pramaganda. From which we can infer that this text at least did not exist before king Pramaganda.

From all these reasons it must be concluded that at the sacrifice the mantras have no use as conveying a meaning. Their use is a spiritual one, and lies in their recitation only. This is the view to be controverted, and Jaimini now lays down in sutras the doctrine he establishes.

(p. 12) *But the meaning of a sentence has the same relation to the words in the Veda as in any other book.*

The word "but" here shows that Jaimini is about to reject the view that the use of the mantras is a spiritual one, lying only in their recitation. The meaning of a sentence is arrived at by the relation of cause and effect subsisting between the words and it, and this holds good of all words whatever, sacred or profane. That being so, just as in common talk a sentence is uttered in order that it may convey its meaning, the same law must be recognized in the case of a Vedic sacrifice. For only the rite which is illustrated by a mantra can be performed, not that which is not so illustrated. Therefore the recitation of the mantras has one immediate use and one such use only, and that is not a mystical one. They are recited in order that they may convey their meaning.

But, it may be said, take the text from "abhrir asi nârer asi" down to "traishṭubhena tvâ chhandasâ dade." According to your view that text tells all about the taking of the "abhri." In that view the direction to that effect contained in the brâhmana "chaturbhir abhrim âdatta" became perfectly useless. He anticipates and answers this objection in the next sutra.

Either the second hearing is accompanied by a circumstance.

If here a meaning which has been already established by a mantra is repeated in a brâhmana it is accompanied by a cir-

cumstance in the shape of the direction to the priest to use all four mantras. In the absence of that the priest might think that he had an option in the matter and was at liberty to use any one of the four mantras referred to.

But, it may be said, take the text "imâm agribhṇan raśanâmṛitasyetyaśvâbhidhânim âdatta." Here the taking the rope has been adequately laid down in the mantra "imâm agribhṇan raśanâmṛitasya." The injunction to that effect in the brâhmana "aśvâbhidhânîm âdatta" is therefore useless. He anticipates and answers this objection in the next sutra.

Or there is a parisankhyâ.

The parisankhyâ here lies in the implied prohibition. He is to take the rope called aśva, not that called gardabha. You will perhaps say that this parisankhyâ is open to the three faults. The word "takes" must lose the meaning proper to it, that of taking the rope. It must put on a meaning foreign to it, namely, that of not taking. And, thirdly, "taking the gardabha rope" a meaning which presents itself, as the word rope of itself includes both the aśva and the gardabha ropes, has to be barred. (p. 13) Not so, we answer. On your view (that the mantra portion of this text is meaningless) a clause "with this mantra he should perform the act of taking" must be supplied. Otherwise the text recited will have no application at all. When you have by this clause established a connection between the mantra and the act of taking, the next question will be, what is he to take. You must fall back on the indication (linga) supplied by the presence of the word rope in the mantra, and say that through the word rope the meaning "takes a gardabha rope" presents itself. This is a round-about way of getting the meaning, and therefore we must look to the sentence lying before us, "aśvâbhidhânim âdatta," for the link between the mantra and the act of taking. The indication furnished by the presence of the word rope in the mantra goes no further than the general meaning and this general meaning is at once specialised by the śruti word

"aśvâbhidhânim." There is now no sense of something wanting to the full meaning of the mantra, and the meaning "takes a gardabha rope" never therefore presents itself. It is not the case therefore that a meaning which is part of the meaning of the text is here barred. It follows that we cannot say that "take" here is made to mean not take. And "take" does not give up its own meaning. So how do your three faults come in? It is a prohibition of this kind, against taking a gardabha rope,—a meaning which never has time to present itself,—which is referred to this Parisankhyâ sutra.

It will perhaps be said that the uselessness of the brâhmana in the text "uru prathasveti prathayati" remains unaffected by what has been said. He anticipates and provides for this objection in the next sutra.

Or there is an arthavâda.

The word "or" (common to this and the two preceding sutras) denies the uselessness of the brâhmanas. In the present case the injunction is recited in the brâhmana, in order to connect it with the arthavâda "yajñapatim eva tat prathayati." But here a doubt may arise. Granted that the act of spreading the purodâśa is given in the form of an injunction in the word "prathayati," and is eulogised in the arthavâda "yajñapatim eva." What then is the original authority for this act of spreading?

From its mention in the mantra.

The adhvaryu, referring to the purodâśa quotes the mantra and says, Spread it out. And because he says this we understand the act of spreading it out to be the work of the adhvaryu. As in common talk whoever says, Do this (p. 14) may be looked on as the real agent, so here the adhvaryu who says, Spread it out, is he who spreads it out.

As to the argument that the mantras must have a spiritual use in the sacrifice, because it is strictly enjoined that such a text as, for example, "agnir mûrdhâ divaḥ," be recited in that order of the words only, his answer to that is in the next sutra.

Your second point is not inconsistent with our view.

Your second point, that taken in your second sutra, is not inconsistent with our view. For we by no means deny that there is a spiritual benefit flowing from the observance of the strict order of the recited text. What then? All we say is that since the function of conveying a meaning, which belongs to the recitation of the mantra, is a non-spiritual one, it must not be left out of sight.

But, it may be said, the mantra "prokshaṇîr âsâdaya" teaches something that was known already. And this is not right. For no man puts a shoe on a foot which is already provided with one. He disposes of this objection in the next sutra.

An act enjoined by a text is not open to this censure. Because of the ceremonial perfection obtained.

The "censure" is the fault you allege. It does not arise, as you declare, in the case of an act enjoined by a text such as this is. The thing is known already. But the calling it to remembrance by the mantra results in a ceremonial perfection of the character of the spiritual benefit resulting from a thing being done in the way prescribed.

As to what was said about the mantra "chatvâri sriṅga &c." making mention of something that does not so much as exist his answer to that is in the following sutra.

In such mention there is a special meaning.

In the case of the mention of, that is, of a sentence dealing with, a thing non-existent, we must recognize a metaphorical

meaning. Take the present example. The four officiating priests—hotri, adhvaryu, udgâtri and brahma—are the four horns of this sacrifice. The morning, noon, and evening oblations are its three feet. The sacrificer and his wife are the two heads. The gâyatrî and its fellow-metres are the seven hands. The triple binding by the three Vedas. If the sacrifice is called vrishabha (a bull) that is, because it rains down (varshati) blessings. If it is said of it that it roars mightily, the meaning is that it is repeatedly the cause of sounds in the shape of the stotra and the Shastras. "This great god," that is, this god in the form of his fully-developed sacrifice, "has approached mortals," that is, men, and men only, can have part in it. Such metaphorical meanings are as common in profane literature. (p. 15) A river is described as having two chakravâka birds for her breasts, white swans for her lines of teeth, the kâśa plant for her garment, and the śaivala plant for her hair. In the same way such texts as "oshade trâyasva" and "śriṇota grâvâṇaḥ," in which things without sense are addressed by name, must be construed as implying praise. "If in this sowing the plant itself is protected, much more will the sower be" is the meaning of the one text. "If the very stones listen to the morning lesson, much more will learned brahmans" is the meaning of the other.

As to the contradiction supposed to be involved in saying that Aditi is both Dyaus and Antariksha, his answer to that is in the next sutra.

Admit the metaphorical meaning, and there will be no contradiction.

It is just as in the sentence, You are my father and my mother, where the metaphorical meaning is apparent, and there is no contradiction. In the same way, too, in a sacrifice connected with one Rudra, there is one Rudra: in a sacrifice connected with a hundred Rudras, there are a hundred Rudras, and this without any contradiction in terms.

As to the remark that the boy engaged in study has no wish to throw light on what Pûrnikâ is doing his answer to that is in the next sutra.

The non-communication of knowledge here is due to the fact that there is no connection with the sacrifice.

If, at the time of studying the Veda, the meaning is not expressed, that is quite right. Because at such a time there is no connection with the sacrifice. The action of Pûrnikâ is not connected with the sacrifice. And the boy is not performing the sacrifice. Neither Pûrnikâ nor the boy are here assisting the sacrifice, and therefore it is that there is no desire on the boy's part to convey the meaning of what he is reciting.

As to the argument that there is no meaning in such a text as, for example, "amyak sâ ta indra," or "śriṇyeva jarbharî turpharîtû," because the meaning cannot be made out, his answer to that is in the next sutra.

The meaning is there, but it is not known.

The meaning is there, but from error, laziness or the like, it is not known. In the case of such texts a meaning must be conjectured from the root of the unknown word, with the help of parallel passages, the Nirukta and grammar. Take an example. (p. 16) Jarbharî, turpharîtû and other words of the same kind in this hymn must be names of the Aśvins. For we see that they are duals. And the hymn is an Aśvin hymn, as is clear from the words "aśvinoḥ kâmam aprâ" occurring in it. Reasoning in this way the author of the Nirukta gives his explanation of these words. "Jarbhari," he says, is the same as bhartârau and "turpharîtû" the same as hantârau. And the same method of inference must be applied to the text "amyak sâ ta" and the like.

As for the argument that the Veda cannot be without beginning, because in it there is mention of non-eternal things

such as, for example, king Pramaganda, his answer to that in the next sutra.

I have already dealt with the supposed connection with non-eternal things.

In the last adhikarana of the first pâda of the Mîmânsâ Sûtra this objection, founded on the connection with non-eternal things, has been set out and disposed of, as follows. There, while engaged in putting forward the view to be controverted, Jaimini has adduced the occurrence of such titles as Kâthaka and Kâlâpaka, as indicating the human origin of the Vedas. In the sutra "And because non-eternal things are mentioned," he adduces a second reason. The meaning is this. In the text "babaraḥ prâvâhanir akâmayata" mention is made of non-eternal things, such as Babara, a proper name, and the like. The Veda cannot have existed before these non-eternal things, and is therefore of human origin. The answer to this is in the sutra "Your second argument is based on a similarity of sounds only." The meaning of this is as follows. We have seen that the occurrence of such titles as Kâthaka is due to the fact that sages like Katha taught the various versions of the Veda. Your second argument, drawn from the occurrence in the Veda of non-eternal things like Babara, really rests on a similarity of sounds only. There is no reference in the passage in question to a man called Babara. Babara is an onomatopœic word. That being so, by the person who makes the sound ba-ba-ra is meant the god Vâyu or the wind. The other word here, "prâvâhani," is also a name of Vâyu so styled because he "pre-eminently travels" (prakarshena vahanaśîlah). Similar reasonings must be applied to other passages which appear to present a reference to non-eternal things.

We have thus got rid of each and every objection. At the sacrifice the texts are meant to be significant, and they are recited that they may convey their meaning.

But, it may be said, this thesis of yours, that the use of the recited texts at the sacrifice is a non-spiritual one, their purport being merely to convey their meaning, can be put by you only on probable grounds. You cannot produce a proof confirming this view from (p. 17) Scripture. He anticipates and answers this doubt in the next sutra.

The references to mantras by a general description show that the meaning of the texts is taken into account.

There is the brâhmana text "âgney yâgnîdhram upatishṭheta." The meaning of that is as follows. A verse which has Agni for its deity is styled an Âgneyî verse. With such a verse approach the agnîdhrasthâna. Now here the brâhmana, in enjoining the approach referred to, does not take the first two or three words of a verse and say "Approach with the verse, Agne naya &c." No. It uses Âgneyî as a descriptive title of such verses. Since wherever Agni is chiefly made mention of in a verse, Agni is the deity of that verse. That being so the taddhita derivative Âgneyî is a grammatically correct descriptive title of such verses. Therefore this injunction indicates that the mantra here is recognized as having a meaning. And since the mantras have a meaning, it is clear that the object of the recitation of the mantras at the sacrifice is to convey that meaning.

In the next sutra Jaimini furnishes a second indication from Scripture of the doctrine that the mantras at the sacrifice are used with a view to their meaning.

Ûha.

By ûha is meant an alteration wrought upon a text to enable it to convey a modified but kindred meaning. For example. "Anvenam ('this') mâtâ manyatâm anu pitânu bhrâtâ" is the original form of a mantra referring to the

sacrifice of an animal. When there are two animals to be sacrificed the form of this mantra is altered, and they say, "enau ('these two') mâtâ manyatam." When there are more than two there is a different ûha and they say "enân ('these') mâtâ manyatâm."

Of this mantra there is an interpretative brâhmana, "Na mâtâ vardhate na pitâ," "The mother does not increase, nor the father." Here the thought must arise, is the increase, which is in this brâhmana forbidden, increase of the body, or is it increase of the word? By increase of the word of course is meant the change of the singular "mâtṛi" to the dual "mâtarau," or to the plural "mâtaraḥ." Now it is not possible to prohibit increase of the body. (p. 18) For we see it increase before our eyes, according to the change from child to girl, from girl to woman. We are left with the increase of the word. And the special prohibition against any increase of the words mâtṛi and pitṛi in this text is intended to indicate that the other word enam is to be increased, according to the sense, to enau or enân. But if the meaning of the mantra is not intended to be conveyed by its recitation, then where is the necessity of introducing the dual when two beasts are to be sacrificed, or the plural when more than two beasts are to be sacrificed?

In the same matter he brings forward still another indication from scripture in the next sutra.

Because of vidhiśabdas.

A clause in a brâhmana explanatory of a mantra is called a vidhiśabda. For example, take the brâhmana "śataṃ himâḥ satam varshâṇi jivyâsmetyevaitad âha." Here the words "śataṃ himâḥ" are the pratîka, or title consisting of the first two words of the mantra which is to be explained. The rest of the brâhmana is the explanation of the mantra. But if the mantra is not intended to convey a meaning, why should the purport of a mantra be explained at all?

From all this it follows that the mantras at the sacrifice have a meaning which it is intended shall be conveyed, and their recitation has therefore that for its object.

This discussion is summed up in the following two verses of the Sangraha:

> "Are mantras like "uru prathasva" recited at sacrifices for the spiritual benefit residing in the mere recitation; or do they declare the spreading out of the purodâśa and other parts of the sacrifice to which they refer?
>
> It has been held that since the brâhmanas also declare these rites, the mantras are recited for some virtue that lies in their recitation only: not so; their declaratory power is an immediate, temporal advantage, and that comes before a secondary spiritual advantage."

But, it will be said, we admit the authority of the mantra portion of the Veda. The brâhmana portion, however, cannot rightly be said to be authoritative, for the following reasons. The brâhmana portion is of two kinds, called respectively vidhi and arthavâda. So, for example, Âpastamba says, "Some brâhmanas relate to works, that is, are vidhis, precepts: and all the remaining brâhmanas are of the nature of arthavâda." Vidhis, too, are of two kinds, according as they enjoin the performance of something that has not been performed, or make known something that is not known. Such vidhis as, for example, "âgnâvaishṇavaṃ puroḍâśaṃ nirvapanti dîkshaṇîyâyâm," which fall under the karma section of the Veda, enjoin the performance of something that has not been performed. While such vidhis as, for example, "âtmâ vâ idam eka evâgra âsît," which fall under the brahma section of the Veda, reveal something which was not previously known. (p. 19) Now of these two kinds there can, in the first place, be no authoritativeness about such vidhis, belonging to the karma section of the Veda, as, for example, "jartilayavâgvâ vâ juhuyâd gavîdhukayavâgvâ vâ." For these vidhis enjoin the use of

substances which are not suitable for use, and they cannot therefore be said to be instruments of right knowledge. That the substances in question are not suitable for use is revealed in the rest of the sentence, "anâhutir vai jartilâś cha gavidhukâś cha." For there the employment in the sacrifice of wheat and oil grown in the forest is expressly forbidden. Therefore a vidhi which enjoins the use of such substances cannot possibly be authoritative. In the same way, in the Aitareya, Taittirîya and other Brâhmanas many vidhis are expressly controverted, with such words as, This and this is not to be regarded, or, This is not to be done in that way. Again, in the Aitareya Brâhmana the practice of performing the homa sacrifice before the sun has risen is repeatedly censured, and it is again and again solemnly declared that this sacrifice must be offered after the sun has risen. But the Taittirîyas have the text, "Yad anudite sûrye prâtar juhuyâd ubhayam evâgneyam syâd udite sûrye prâtar juhoti." The same school have a text in which the objection to a homa sacrifice offered after the sun has risen is thus set out, "Yad udite sûrye prâtar juhuyâd yathâthitaye pradrutâya śûnyâyâvasathâyâhâryaṃ haranti tâdrig eva tad."

In the same way, the vidhi "atirâtre shodaśinam gṛihṇâti" is contradicted by the vidhi "nâtirâtre shodaśinam gṛihṇâti."

Moreover, heaven and the like are said to be the reward of the jyotishtoma and other sacrifices. But nobody gets heaven immediately after performing a sacrifice, whereas the satisfaction after taking food is immediate.

For all these reasons you will find it difficult to prove that the vidhi portion of the Veda is authoritative.

And as for the other kind of vidhis, which reveal what was not already known, and belong to the brahma portion of the Vedas, they contradict each other and cannot, therefore, be authoritative. The Aitareyins have a text, "âtmâ vâ idam eka evâgra âsît." The Taittirîyas have one, "asad vâ idam agra âsît." The two are contradictory.

From all this it is clear that the whole vidhi portion of the Veda is unauthoritative.

Our reply is as follows. We will grant that vidhis such as that about the forest grain are unauthoritative, because the action they enjoin is after all not to be performed. But the act which is to be performed is enjoined in the clause which follows, "ajakshîreṇa juhoti." (p. 20) And it is to emphasise the injunction that ajakshîra is to be used that jartila and the other substances are mentioned that they may be condemned. As if one speaking in praise of kine and of horses were to say in a figure that there were no beasts beside them, and so deny the name of beast to goats and the like.

If you say here that in accordance with this reasoning vidhis such as that about forest grain, though rejected in the passage before us, must be authoritative in some other Śâkhâ, just as goats and the like are beasts, though in that way of speaking they are declared not to be beasts, we will accept that. But they will be authoritative only to a follower of that Śâkhâ. The case is on all fours with eating the food of a stranger which, forbidden in one stage of life, is lawful in another. Reasoning in this way we can resolve all contradictions between precepts or vidhis and prohibitions by referring them to differences in the man. Just as, differences in the mantras being resolved by the division into Śâkhâs, the Taittirîyas have the text "vâyavasthopâyavastha;" the Vâjasneyins altogether ignore, in the same text, the part "upâyavastha;" on the other hand, in the Śatapathabrâhmaṇa this part is recited, but only to be rejected. In the same way the Taittirîyas, in their "sûktavâka" mantra, quote the reading of another Śâkhâ, and reject it in favour of the reading of their own. The passage in which the reading of another Śâkhâ is rejected is "yad brûyât sûpâvasânâ cha svadhyavasânâ cheti pramâyuko yajamânaḥ syât." And the passage in which the other reading is enjoined is "sûpacharaṇâ cha svadhicharaṇâ chetyeva brûyât." A contradiction like this can only be resolved by a

difference in the sacrificers. And the same rule must be applied to conflicting vidhis.

Your other three points as to the taking of the shodaśi, the absence of reward, and the contradiction between the two passages from the Aitareya and the Taittirîya Brâhmanas, would come with an ill grace from any one but you, who have not learned your Mîmânsâ. Take them in their order. In the Pûrva Mîmânsâ, the tenth adhyâya, the eighth pâda it is shown that the taking of the shodaśi is optional. In the first pâda of the second adhyâya the doctrine of fresh spiritual merit is established with the express view of proving the reality of rewards in a future world.

In the same way in the Uttara Mîmânsâ, the first adhyâya, the fourth pâda, the sutra "kâraṇatvena châkâśâdishu yathâ vyapadishṭokheḥ" reconciles the apparent mutual contradiction of certain śruti passages on which you rely. And in the first adhikarana of the first pâda of the second adhyâya the sutra "asadvyapadeśân neti chen na dharmântareṇa vâkyaśeshât" shows that the word "asat" in the Taittirîya text does not mean "non-existent" but "unevolved."

In the same way Jaimini in his "chodanâ" sutra (p. 21) undertakes to prove that vidhis are authoritative in regard to religious duty, and subsequently does so accordingly in his "autpattika" sutra. Vyâsa, too, in his "śâstrayonitva" sutra undertakes to prove the authoritativeness of the Vedântas with regard to Brahma, and does so in his "samanvayâdi" and following sutras.

Is it not the case that you, who are no Mîmânsist, will find it difficult to escape the application to yourself of the proverb about the blind man and the post ?

Therefore the authoritativeness of the vidhi portion of the Veda stands sure.

With regard to the arthavâda portion Jaimini is at great pains to establish its authoritativeness also. We shall expound his sutras. And first of the view that is to be controverted.

Since revelation has the sacrifice for its object everything not relating to the sacrifice is meaningless, and is called "anitya."

The object of the whole body of âmnâya or revealed truth is the performance of the sacrifice. It must follow that these arthavâdas, which have nothing to do with the performance of the sacrifice, have no meaning at all of their own which they desire to convey. What we mean by arthavâdas will be clear from the following examples. "So 'arodîd yad arodît tad rudrasya rudratvam." "Sa âtmano vapâm ud akhidat." "Devâ vai devayajanam adhyavasâya diso na prâjânan." Since in such sentences there is no meaning intended to be conveyed they are rightly called "anitya." With the rest of the Veda they are, it is true, without beginning, and therefore in themselves eternal (nitya). When they are called "anitya" what is meant is that in common with poetry and ordinary talk they want the character of compulsory duty (nityakârya) and are therefore not authoritative.

This, however, may be said. The arthavâdas just cited have indeed no authority in regard of any religious duty to be done. They are however authoritative as regards their own meaning. For since they convey their meaning you cannot deny their authoritativeness. Anticipating such an objection he seeks in the next sutra to infer the non-authoritativeness of all arthavâdas from the example of some which are clearly opposed to other good authorities.

(p. 22) *Because they contradict both the shastras and the evidence of our senses.*

Three kinds of contradictions are found in arthavâdas, contradiction of a shastra, contradiction of what we see with our eyes, and contradiction of what we see in a shastra. For example. The arthavâda "stenaṃ mano 'nritavâdinî vâk" tells us of theft on the part of the mind and lying on the part of

the voice. But both are contrary to the shastra. Again, the arthavâda "tasmâd dhûma evâgner divâ dadriśe nârchis tasmâd archir evâgner naktam dadriśe na dhûma" is opposed to what we see with our eyes. As is also that other arthavâda "na chaitad vidmo vayaṃ brâhmaṇâ vâ smo 'brâhmaṇâ vâ." Lastly, the arthavâda "ko hi tad veda yadyamushmil loke 'sti vâ na vâ" is opposed to what we see in the shastra. For in the shastra "svargakâmo yajeta" mention is made of a reward in the other world. Because of such contradictions arthavâdas are unauthoritative.

This however may be said. Granted that arthavâdas like "arodît," and others like "stenaṃ manaḥ," are unauthoritative, the one kind because they are useless, and the other because they are opposed to other good authorities, still arthavâdas which result in some good differ from both these two first kinds, and are authoritative. He answers this doubt in the next sutra.

And because arthavâdas do not result in any advantage.

We have seen that what is said in arthavâdas is inconsistent with other good authorities. In the same way the rewards they promise do not exist. For example. There is this arthavâda with regard to the Gargatrirâtra sacrifice, "śobhate 'sya mukhaṃ ya evam veda." With regard to the study of the Veda at the New and Full Moon sacrifices there is this other arthavâda, "âsya prajâyâṃ vâjî jâyate ya evaṃ veda." But we do not see students of the Veda in possession of any such rewards.

This however may be said. Granted that arthavâdas which promise rewards in this world are unauthoritative, because they are opposed to common experience. Still those which promise rewards in heaven may notwithstanding be authoritative. He answers this doubt in the next sutra.

And because all subsequent sacrifices would be useless.

There are these arthavâdas. "Pûrṇâhutyâ sarvân kâmân avâpnoti." "Pasubandhayâjî sarvâl lokân abhijayati." (p. 23) "Tarati mṛityuṃ tarati pâpmânaṃ tarati brahmahatyâṃ yo 'śvamedhena yajate y u chainam evaṃ veda." Now if the pûrnâhuti, which is part of the agnyâdheya rite, ensures the fulfilment of all desires, the other later sacrifices, the agnihotra and the rest, can serve no purpose. In the same way if the nirûdha-pâśubandha sacrifice gains for the worshipper all worlds, then the jyotishtoma and other sacrifices are useless. And if the mere knowledge of the aśvamedha sacrifice acquired at the time of study delivers the soul from the guilt of slaying a brahmin, what is the use of performing that sacrifice? Therefore, it is clear that these arthavâdas also which promise rewards in heaven are of no authority.

This, however, may be said. Granted that the arthavâdas which speak of rewards are of no authority. Still those which convey prohibitions involve no absurdity, and may be authoritative. He answers this doubt in the next sutra.

Because the prohibitions contained in arthavâdas are out of place.

In the arthavâda "na pṛithivyâm agniś chetavyo nântarikshe na divi" there is no room for the prohibition as regards the mid-heaven or the sky. For the act forbidden to be done there, the raising an altar for the sacrificial fire, could not in any case be done in either of these two places.

Good. Granted that these prohibitive arthavâdas are non-authoritative. No such absurdity is inherent in the arthavâdas which tell the deeds of men of old time, as for example, "babaraḥ prâvâhaṇir akâmayata." He answers this doubt in the next sutra.

Because of the mention made in them of non-eternal things.

In this arthavâda mention is made of one Babara and other non-eternal things. The arthavâda cannot therefore have existed before Babara. Therefore it must be credited with a human origin.

Why prolong this? In every way it is clear that the arthavâdas are of no authority. This is the view now to be controverted.

The sutras which now follow contain his conclusion.

But the arthavâdas, standing as they do in syntactical connection with the vidhis, must be construed as emphasising the vidhis.

The word "but" indicates that the view of the non-authoritativeness of the arthavâdas is about to be rejected. Since arthavâdas like "vâyur vai kshepishtha" are in syntactical connection with vidhis like "vâyavyaṃ śvetam âlabheta," they too must be authoritative guides to religious duty. (p. 24). Nor need we doubt and say that since the vidhis are verbally complete in themselves, without reference to the arthavâdas, these latter cannot be of any use. The vidhis expect the action of men, and in that respect the arthavâdas, which praise and emphasise the vidhis, are useful. For it is when a man hears a course of action praised that he enters upon it.

But arthavâdas, it may be said, may be introduced by error into the text of scripture, and should therefore be left out of sight. Why be at pains to establish that they are in syntactical connection with the vidhis? He answers this doubt in the next sutra.

Right tradition is of the same weight in both cases.

By right tradition is meant study in accordance with the tradition delivered by the guru with due observance of all restraints such as holy days and the like. Now this is the same for vidhis and for arthavâdas: therefore there is as little chance of error in the text in the one case as in the other.

With regard to the suspicion thrown upon the arthavâdas that they must be of no effect because they contradict both the shastras and what we see with our eyes, his answer is as follows.

No reason has arisen why we should consider them of none effect. What contradiction there is between them and right practice. But they are no parts of practice, and therefore are of effect.

No reason has arisen why the text "stenaṃ manaḥ," and others like it, which are opposed to the shastra, should be declared of none effect. It is not hinted that they have anything to do with practice. If their themes, theft and the like, were spoken of in connection with practice then, if you like, they would be in contradiction with the shastra. But the practice of theft is not enjoined here. And the word about theft used in the text has no connection with practice. No contradictions of the shastras can lie in the mere use of a word, and therefore this arthavâda is not on that account of no effect.

But it may be said that the view according to which the arthavâdas serve to recommend and emphasise the vidhis must be untrue, inasmuch as in many cases the subject of the vidhi is one thing and the subject of the arthavâdas another. Take the text, "vetasaśâkhayâ châvakâbhiś châgniṃ vikarshatyâpo vai śântaḥ." The subject of the vidhi is the vetasa and the avaka plants. The subject of the arthavâda is the waters. How can the arthavâda emphasise the vidhi here. He answers this doubt as follows.

(*p.* 25) *But in such cases there is a figure of speech.*

The word "but" shows that the objection is about to be refuted. The meaning here is figurative. As in common talk if a native of Kashmir hears Kashmir praised, he considers himself praised, so here praise of the waters implies

praise of the vetasa and avaka plants, which are born in the waters. The figurative meaning of this text is simply "O vetasa and avaka plants, sprung from the holy waters, and therefore yourselves holy, drive all evil from the man who sacrifices here."

Take as another example the arthavâda "so rodît &c." The corresponding vidhi lays down that silver is not to be used for the fee of the priest at the sacrifice. The arthavâda derives Rudra, the name of the god, from the word for weeping. The figurative meaning is that if silver is not given, tears will not fall. Therefore if the man for whom the priest is sacrificing pays him in silver, there will be weeping in that man's house as well as at the sacrifice. The intended emphasis added to the vidhi is simply that if there be no giving of silver at the sacrifice, there will be no weeping at the house. And by this emphasis the vidhi is recommended. There is really no truth in the story referred to here, namely, that Rudra's tears turned into silver. But in the way shown the arthavâda here does emphasise and recommend the vidhi.

Take another example. The vidhi "yaḥ prajâkâmaḥ pasukâmaḥ syât sa etaṃ prâjâpatyam ajaṃ tûparam âlabheta" is recommended by the arthavâda about Prajâpati cutting out his own entrails. Because Prajâpati cut out his own entrails, threw them on the fire, and by means of the hornless goat so obtained got men and cattle, therefore this hornless goat is good for obtaining offspring. This praise of the hornless goat is the real meaning of the arthavâda.

The vidhi "âdityaḥ prâyaṇîyaś charuḥ" is recommended by the ignorance as to the four quarters of the heavens spoken of in the arthavâda "diśo na prâjânan." As the divine Aditi removing the darkness that is over the earth revealed the different quarters, much more will she, on the performance of that Soma sacrifice which includes all the rest remove the darkness which clings to our performance. (p. 26). This is the connection between vidhi and arthavâda here. You will say

that neither did Prajâpati ever cut out his own entrails, nor was there ever that ignorance of the four quarters of the heavens on the part of the gods come to the sacrifice. How does that touch me whose doctrine is simply that these arthavâdas are used for the purpose of recommending the vidhis? "Drink it up and your hair will grow." Do we not hear every day things that have no existence used to recommend precepts?

Next of the example, brought forward in the course of the view to be controverted, of an arthavâda opposed to the shastras, "stenaṃ mano 'nṛtavâdinî vâk." His answer to this point is in the next sutra.

Rûpât. Prâyât.

This is an arthavâda which is used to recommend the vidhi "hiraṇyam haste bhavatyatha gribhṇâti." As in common talk the sentence "What! Is Devadatta the only person whom the rishi means to honour" emphasises the honour which the rishi is paying to Devadatta by the suggestion that he is slow to honour others, without however actually meaning that he is wanting in his duty there, so here the suggestion as to theft in the mind and falseness in the voice, is only meant to extol the grasping in the hand of the sacrificial fee. This is the metaphorical way in which the words are to be taken. Thieves lie concealed, and so does the mind. Therefore the mind may be called a thief. The voice often speaks falsely, and on account of this "often" we may metaphorically call the voice a liar. But the hand is not concealed, and it never lies. Therefore pay the priest with your hand, and not with your mind or voice. Thus here, too, the arthavâda confirms the vidhi.

And as to "dhûma evâgner divâ dadriśe," the example brought forward of an arthavâda which contradicts the evidence of our senses, his answer is in the next sutra.

Because of the great distance.

The arthavâda in question is used to eulogise the two vidhis "agnir jyotir jyotir agniḥ svâhâ" and "sâyaṃ juhoti sûryo jyotir jyotiḥ sûryaḥ svâheti prâtar." (p. 27) Because the flame is not seen by day therefore the sûrya mantra is the only proper one to be used in the morning. And because at night the flame only is visible therefore at night the agni mantra should be used. And the sûrya mantra by day. In this way the arthavâda emphasises the two vidhis. And when it is said that the smoke of a fire is not seen by day and the flame is not seen by night, we must assume that the great distance is in each case the cause. For with distance even trees on the top of a hill are not seen distinctly, but look like grass. It is so here.

As to the other example of an arthavâda contradicting the evidence of our senses, "na chaitad vidmo vayaṃ brâhmaṇâ vâ smo 'abrâhmaṇâ vâ," his answer is in the next sutra.

When the woman has erred, the man before us may be the son of her lover.

The arthavâda in question is in eulogy of the vidhi "pravare pravriyamâṇo brûyâd devâḥ pitaraḥ." If he for whom the sacrifice is about to be performed, recites the lineage of the priest with the mantra "devâḥ pitaraḥ," though no brahmin the priest becomes a brahmin. This is the eulogy of the act. And the sentence "na chaitad vidmaḥ" &c., does not so much mean that the thing is not known, as that it is difficult to know it. Where the woman has erred the man before us will be the son of the man who made, or begot him, that is, of her paramour. Therefore, no man, properly speaking, can say whether he is the son of his mother's husband or of some lover of hers. If we take it in this way there is no opposition to the evidence of our senses. The sentence "na chaitad vidmaḥ" is not intended to throw any doubt on the patent fact that the priest is a brahmin.

And as to the other example of an arthavâda which is supposed to contradict the evidence of our senses, "ko hi tad veda

yadyamushmil loke 'sti vâ na vâ" his answer to that is in the next sutra.

There is desire to obtain a future reward.

"Dikshvatîkâśân karoti" is the so-called "dvâra" vidhi of the pole on the east at the sacrifice. The arthavâda now in question is the complement of that vidhi. In it the dvâra vidhi is praised for the immediate visible fruit of the prevention of smoke and other hindrances to the sacrifice. The secondary deferred fruit is the obtainment of paradise. (p. 28) "Âkâlikam, akâle bhavam," at some future time, not now. Desire of it means desire to obtain it. That desire is his reason why ignorance is hinted at in the words "ko hi tad veda &c." As no man can look into the future and see what shall become of his children and of his children's children, so here the suggestion of ignorance merely means that the obtainment of paradise is a thing in the future, while the prevention of smoke and other hindrances to the sacrifice is a visible and therefore certain good.

As to the other example of an arthavâda which contradicts the evidence of our senses, "śobhate 'sya mukhaṃ ya evaṃ veda," his answer to that is in the next sutra.

Praise of knowledge.

This arthavâda is the complement of the vidhi about the Gargatrirâtra sacrifice. The mere knowledge of that sacrifice brings a glory on his face: how much more the performance. Such is the eulogy here. As a face shines with an earring, or other such ornament, so the face of him who knows this sacrifice expands with pleasure, and seems to the pupils as it were to shine. "Shines" is said metaphorically. It looks as if it were shining is the meaning.

So too with the other example of an arthavâda that seems to contradict the evidence of our senses, "âsya prajâyâṃ vâjî

jâyate ya evam veda." This arthavâda is the complement of the vidhi about reciting the Veda. Here, too, we have the *à fortiori* construction, as in the previous case. The son of him that knows the Veda will, by his father's instruction, know it too. Then he will be entitled to receive presents, and will so obtain food. It is in some such metaphorical acceptation that the words "vâjî jâyate" are used.

As to the contention that the arthavâda "pûrnâhutyâ sarvân kâmân avâpnoti," if it be taken to be authoritative, would make all other sacrifices out to be useless, his answer to that is in the next sutra.

The word "all" here is a relative term.

This arthavâda is the complement of the vidhi "pûrṇâhutim juhuyât." The eulogy here is that this oblation is praised and declared to be the means of the obtainment of all desires. But as when one says, Let all the brahmins be fed, he means not all brahmins, but all the brahmins in his house, so here the word "all" must be taken to refer only to the fruit which accrues when the particular rite in question is completed by the performance of the pûrnâhuti part of it. (p. 29) For if the pûrnâhuti were wanting the âdhâna rite would be maimed. Thus by the pûrnâhuti this maimed condition of the rite is averted. This is one of the desires which it secures. Another desire secured for us by the pûrnâhuti is that, the maimed condition of the rite being averted, the âhavanîya and other fires become fit for use at the agnihotra and other sacrifices. Yet another desire is that by these rites, thus rendered possible, such and such fruits are obtained. Perhaps you will say that if this is all that is meant by asserting that the pûrnâhuti procures for the worshipper all desires the same is true of other oblations than the pûrnâhuti. Good. How are we touched? That does not detract from the eulogy of the pûrnâhuti here.

This, however, may be said. The pûrnâhuti is part of a larger rite, and mention made of a reward for it may be in this way explained as a case of an arthavâda merely eulogising a vidhi. Such an interpretation is expressly established in the sutra "dravyasanskârakarmasu parârthatvât phalaśrutir arthavâda." But the arthavâda about the binding of the sacrificial animal enjoins an act. And the winning of all worlds promised in that arthavâda is a final reward and not the first of a series, as in the case of the pûrnâhuti. You will therefore find it difficult to escape the conclusion here, that if this arthavâda be held to be authoritative, it demonstrates the uselessness of all succeeding sacrifices. His answer to this is in the next sutra.

> *Each rite must needs have its reward. Distinctive rewards must therefore, as in daily life, refer to increase in quantity or in quality.*

Victory over one or other of the three classes of worlds, terrestrial, celestial, and those in mid-heaven, is the fruit obtained by him who performs the paśubandha rite. The worshipper who goes on to perform other rites will obtain increase of reward either in bulk or in quality. So there is increase of reward, and it is not true that further and later sacrifices must be useless. The words "as in daily life" introduce a simile. As in daily life you may buy a khârî of rice for one nishka, and then giving another nishka get more rice. Or, as one nishka will get you cotton clothes, while for two you may get silk. Here you have increase in bulk and increase in quality respectively. In the same way it must be recognised that additional sacrifices will procure for the worshipper increased or higher enjoyments. Knowledge of the Veda will deliver a man from the comparatively small sin of killing a brahmin in his heart. (p. 30) He who has actually killed a brahmin must perform the aśvamedha sacrifice. So there is not this fault of the uselessness of other sacrifices.

As to the two arthavâdas "yo 'pi nântarikshe na divi" and "babaraḥ prâvâhaniḥ," brought forward as instances respec-

tively of a prohibitive text that is out of place, and of a text that deals with non-eternal things, his answer is in the next sutra.

My answer to your two last cases has been already given.

For his answer to the two last cases brought forward you must consult what he has already said. The first of the two arthavâdas here, in which it is said that the altar for Agni must not be built in earth, air or sky, is the complement of the vidhi "hiranyam nidhâya chetavyam." So the answer already given, that such arthavâdas are laudatory of the vidhis of which they are the complements, applies here. You will say that since the altar could by no possibility be built in the sky, the prohibition against such building is out of place. Be it so. But even by such an arthavâda a vidhi may be lauded as in the case where the paśû vidhi is emphasised by an arthavâda which makes mention of the swiftness of Vâyu and so repeats what is well known to be a constant attribute of the god.

In the second arthavâda here "babaraḥ prâvâhanir akâmayata" in the same way, there is no reference to a man, not eternal, called Babara. The reference is to the wind, that makes a noise ba-ba-ra, and is pre-eminently a traveller. His answer for these two last cases has already been given in the last adhikarana of the first pâda.

Thus all the objections put forward have been removed, and the authority of the arthavâda portion of the vâda has been established.

The foregoing discussion is thus summed up in the Sangraha.

"Has the arthavâda 'vâyur vâ &c.,' no authority in the matter of religion, or is it too authoritative in that respect?

"Some say that as the vidhi and the arthavâda are quite independent of each other, the arthavâda is not part of one sentence with the vidhi, and has therefore no authority in the matter of religion.

"But the right view is that since the vidhi needs the eulogy it finds in the arthavâda, and the arthavâda needs the human act which it finds in the vidhi, the two are parts of one sentence, and the arthavâda is therefore authoritative as regards religious duty."

(p. 31) We have thus shown that the reasons alleged against the authoritativeness of the Veda in its three parts of mantra, vidhi and arthavâda have no existence, and we have accepted the reasons for such authoritativeness. The authority of the whole Veda therefore stands sure.

But even granting this, may it not be that the Veda, on account of its human authorship, may be unauthoritative like the speech of one who utters a fallacy? The human authorship of the Veda is set out in sutras by Jaimini, speaking as the holder of the view that is to be controverted, as follows.

Of the Vedas, too, some predicate nearness to us in time. There is mention of the men who composed them.

Some disputants predicate nearness of the Vedas. The word "too" in the sutra links the Vedas to books like the Raghuvanśa, the works of Kâlidâsa and the like. For they are in this sentence brought together with the Vedas by way of comparison. As books like the Raghuvanśa belong to our own time, so, too, the Vedas. They are not without beginning. And that is why we find men mentioned as the authors of them. In the familiar designations of these books—the Vaiyâsika Bhârata, the Vâlmîkîya Râmâyana, and the like—Vyâsa and other writers are clearly indicated as the authors of these books. Just so it is with the titles—the Kâthaka, the Kauthama, the Taittiriya. These titles indicate Katha and other writers as the authors of various Śâkhas of the Vedas, and the Vedas are therefore of human origin.

In the next sutra, bethinking that it may be said that the Vedas are eternal, and that these titles merely mean that Katha and others like teachers were busy in handing down

the traditional knowledge of the Vedas, he puts forward another argument in favour of their human origin.

Also because we see mention made of things that are not eternal.

People like Babara, who were not eternal, but were born and have died, are spoken of in the Veda. "Babaraḥ prâvâhaṇir akâmayata kusurubinda auddâlikir akâmayata." That being so the Vedas, which cannot be placed prior to Babara and others mentioned in them, are not without beginning. The word "also" in the sutra links this argument to such other arguments as, for example, that the Vedas in dispute being a collection of sentences like those which go to make up a poem, say of Kâlidâsa's, must be of human origin.

He now sets out the true view.

(p. 32) *But the priority of sound has already been declared.*

The word "but" in the sutra indicates that the view that the Vedas are not eternal is about to be rejected. That the sound which goes to make up the Vedas existed before men like Katha, that, in other words, it is without beginning, has been declared already in foregoing sutras. In the sutra "autpattikas tu śabdasyârthena sambandhaḥ," by the word "autpattika" he pledges himself to prove the eternal nature of all words, that is of the Vedas, as well as of the meanings of the words, and of the connection between the words and their meanings. And this he duly accomplishes in the śabda and vâkya sections which follow.

What account then can be given of titles such as the Kâthaka? He anticipates this question and answers it in the following sutra, in which the titles are accounted for as referring to the activity of these men in handing down the traditional knowledge of the Veda.

Mention of men is made on account of their teaching.

Well, accepting this account of these names, what of the point that follows, that we see mention made in the Vedas of people like Babara who cannot have been eternal? What answer is there to that? He anticipates this question and answers it in the following sutra.

And the other point is only a case of identity of sound.

What follows about Babara and such other words is only a case of identity of sound. There is no idea in the text in question of referring to a man called Babara. For we can refer the passage to the wind, who has a sound like ba-ba-ra, and whose nature it is to go forwards (pravahana).

But do we not find in the Veda texts like these, "The trees sat down at the sacrifice: the serpents sat down at the sacrifice." Trees are senseless things; and serpents, though they have sense, are destitute of knowledge. That either one or the other should take part in a sacrifice is impossible. Therefore since the Veda in such cases resembles such idle talk of a madman or a child, as, for example, "jaradgavo gâyati madrakâṇi," it must have been composed by some man. He anticipates and answers this doubt in the following sutra.

If it were made by a man there would be no mention of the use of the rite. Also, from its identity with the rite.

If the sentences about the jyotishtoma and other rites were made by a man, then the composition of the sentences about the jyotishtoma would not have been followed by the assertion that that rite wins heaven. (p. 33) For no man could have seen that these two things stood to each other as cause and effect. But the Veda does contain such an assertion. "Let him who desires heaven sacrifice by the jyotishtoma rite." Nor can this be said to be like the speech of a madman. For the rite enjoined here is understood, as in the case of precepts in daily life, to

be provided with the three factors, the thing to be gained, the instrument, and the method. As in daily life if you say, Feed the brahmans, the questions at once arise why, with what, and how? And the answers are given, "that they may be satisfied," "with rice" and "with accompaniments such as vegetables, broth, and the like." So with the command to perform the jyotishtoma rite. Its end is heaven. The soma is the instrument used, and the introductory and other subsidiary portions of the ritual must be observed. How can this be said to be like the talk of a madman.

Neither are passages like that about the sacrifices performed by trees open to that charge. Logicians say that the meaning to be assigned to an expression must vary with the purport or context. Now the passage about the jyotishtoma is preceptive, and its purport is the performance of the rite. The passage about the sacrifice performed by the serpents is of the character of an arthavâda, and its purport is eulogy of the rite. Such a eulogy can be made by means even of a thing that has no existence. If senseless trees and unlearned serpents perform a sacrifice, how much more should sentient and learned brahmins do so? In this way the sacrifice is eulogised.

The word "and" in the sutra links to this argument a previous one in which the view, laid down as part of the pûrvapaksha, that the Vedas must have had an author, because they are made up of sentences as other books are, is refuted by the fact that they have never been assigned to any author.

From all this it follows that the Vedas are not of human authorship.

The following verses of the Sangraha relate to this matter:

"Is the Veda of human origin? Yes, since it is known by titles such as Kâthaka, and since it is made up of sentences that have the same nature as other sentences.

"No: these titles refer to men who taught the Veda, not composed it. And that other argument has already been refuted by the fact that no author's name is mentioned."

Here a doubt arises. Has not the holy Bâdarâyana laid it down that the Veda is the work of Brahma. "Sâstrayonitvât." The meaning of which sutra is that Brahma is omniscient, because he made the Rigveda and all the other shastras. (p. 34) Granted. But this does not extend to proving the human origin of the Veda. It was not made by a man. The same Bâdarâyana has this non-human origin in view when he lays it down, in the devatâ section, that for all who have not obtained final release, the Veda is eternal like, for example, the sky. "Ata eva cha nityatvam."

Both śruti and smriti can be cited here. The śruti is "vâchâ virûpa nityayâ." The smriti, "anâdinidhanâ nityâ vâg utsrishtâ svayambhuvâ."

Therefore the possibility of a mistake on the part of the author or authors does not arise, and the authority of the Veda, both mantra and brâhmana, is subject to no dispute.

But it may be said the definition of the Veda, according to which it is the sum of the mantras and the brâhmanas, is not a good definition, because no one can say what constitutes a mantra and what a brâhmana. Not so. The nature of both has been clearly determined in the seventh and eighth adhikaranas of the first pâda of the second adhyâya.

The seventh adhikarana is thus given in the Sangraha.

> "With reference to the text 'ahe budhniya mantram me &c.,' is there no definition of what is a mantra, or is there such a definition? There is no such definition, because you cannot frame one which shall not include either too much or too little.
>
> "Yes: there is a definition, and it is free from fault. What the priests call a mantra is a mantra. They use the term explicitly in directing the performance of the sacrifice.

"At the âdhâna rite this text is used 'ahe budhniya mantram me gopâya.' Now there is no definition of what it is that

makes a mantra. Because it is impossible to frame a definition which shall not be either too wide or too narrow. If we say that a mantra is that which refers to a thing enjoined, we shall exclude the mantra 'vasantâya kapiñjalân âlabhate' which is itself in form an injunction or vidhi. If we give an etymological translation, and say that mantra comes from manana (thinking) that would include the brâhmanas. If we say that it ends in the second person, that will exclude all that end in the first person, and *vice versâ*.

"Not so. It is a good definition to say that whatever the sacrificing priest calls a mantra is such. This denomination alone it is which indicates that texts used in directing the sacrifice and others are mantras. 'Uru prathasva' and similar texts direct the sacrifice. 'Agnim île purohitam' and other similar texts are in praise of the gods. (p. 35) 'Ishe tvâ' and the texts which follow end in the word 'tvâ.' 'Agna â yâhi vîtaye' and texts like it are invocations. Such texts as 'agnîd agnîn vihara' are directory. Such texts as 'adhaḥ svid âsîd upari svid âsît' are philosophical hymns. Such texts as 'ambe ambike ambâlike na mâ nayati kaschana' are lamentations. Such texts as 'prichchhâmi tvâ param antaṃ prithivyâḥ' are questions. Such texts as 'iyaṃ vediḥ paro antaḥ prithivyâḥ' are answers to questions. And so on with others. Since the mantras are so various in kind, except denomination there is no common quality which will serve for a definition. But the need of some definition has been shown by old teachers.

> 'Even the rishis could not come to the end of things taken one by one: it is only when things are comprehended under a definition that learned men can master them.'

"So the denomination of the mantras, as they are used, in the words, This is a mantra, is the definition."

The eighth adhikarana is thus given in the Sangraha.

> "With reference to the text 'etad brâhmana' &c., is there no definition of what is a brâhmana, or is there such a definition? There is not, because no one has shewn

how much of the Veda is mantra, and how much is brâhmana.

"There is. For the Veda is divided into mantra and brâhmana: therefore whatever in the Veda is not a mantra is a brâhmana, that is the definition of a brâhmana.

"In the châturmâsya ritual the text is used 'etad brâhmaṇâ-nyeva pañcha havînshi.' Now there is no definition of what is a brâhmana. Why? Because, there being no limit to the divisions of the Veda, any definition which should seek to discriminate between the brâhmana parts and the other parts would either be too narrow or too wide. The mantra part, of which we have already spoken, is one. The remaining parts have been thus summed up by ancient teachers:

'hetur nirvachanaṃ nindâ praśansâ sanśayo vidhiḥ,
parakriyâ purâkalpo vyavadhâraṇakalpanâ.'

(p. 36) 'Tena hyannaṃ kriyate' is a hetu. 'Tad dadhno dadhitvam' is a nirvachanam. 'Amedhyâ vai mâshâḥ' is a nindâ. 'Vâyur vai kshepishṭha' is a praśansâ. 'Tad vyachi-kitsaj juhavânî mâ hanshâm' is a sanśaya. 'Yajamânena saṃmitaudumbharî bhavati' is a vidhi. 'Mâshân eva mahyaṃ pachanti' is a parakṛiti. 'Purâ brâhmaṇâ abhaishuḥ' is a purâkalpa. 'Yâvato 'śvân pratigṛihṇiyât tâvato vâruṇân-śchatushkapâlân nirvapet' is a viśeshâvadhâraṇakalpanâ. Other examples could be given.

"It will not do to say that to define a brâhmana we have only to say that it must be one or other of these things just enumerated. For all these classes are found in the mantras too. 'Indavo vâm uśanti hi' is a hetu. 'Udânishur mahîr iti tasmâd udakam uchyate' is a nirvachanam. 'Mogham annaṃ vindate aprachetâḥ' is a nindâ. 'Agnir mûrdhâ divaḥ kakut' is a praśansâ. 'Adhaḥ svid âsîd upari svid âsît' is a sanśaya. 'Vasantâya kapiñjalân âlabhate' is a vidhiḥ. 'Sahasram ayuta dadat' is a parakṛiti. 'Yajnena yajnam ayajanta devâḥ' is a purâkalpa.

"Does the frequent occurrence of the word 'iti' constitute a brâhmana? No. For that definition would include the mantra which, according to the text 'ityadadâ ityajathâ ityapacha iti brâhmaṇa gayet,' has to be sung by the brâhmin.

"Is what ends in 'ityâha' a brâhmana? No. For that definition would include the two mantras 'râjâ chid yaṃ bhagaṃ bhakshîtyâha' and 'yo vâ rakshâḥ suchîr asmîtyâha.'

"May a brâhmana be defined as an âkhyâyikâ or story. No. For that definition would include hymns like that in which the conversation between Yama and Yamî is related.

"Then there is no definition of what a brâhmana is? (p. 37) There is, and we give it. We have seen reason to hold that the Veda is divided into these two parts, mantra and brâhmana. And we have laid down how the mantra part is to be known. Well, whatever is not mantra, that is our definition of a brâhmana."

This very definition is given by Jaimini in the two sutras "tach chodakeshu mantrâkhyâ" and "seshe brâhmaṇaśabdaḥ." That is to say, In this Veda there are certain exhortatory sentences to which the name mantra is given by those who know tradition. We study the "mantras" they say. The rest of the Veda they call brâhmana.

But is it not the case that in the Brahmayajna chapter parts of Scripture are referred to, such as itihâsas and the like, which are neither mantras nor brâhmanas? "Yad brâhmaṇânîtihâsapurâṇâni kalpân gâthâ nârâśaṅsîḥ." Not so. We have here simply a separate mention under distinctive names of different kinds of brâhmanas. As when one says "Feed the brahmins in the verandah, but take the parivrâjakas inside," no one supposes that the parivrâjakas are not brahmins. Such texts as, for example, "devâsurâḥ saṃyattâ âsan," are itihâsas. "Idam vâ agre naiva kiṃchidâsît" and the whole of the passage which follows, treating of the former state of the world, and telling the story of creation, is a purâṇa. What "kalpa" means is told in the Arunakesukachayana

chapter. The mantras "iti mantrâh," "kalpo 'ta urdhvam" and "yadi balim haret," prescribed in the Agnichayana chapter by the text "yamagathabhiḥ parigâyati," are gâthâs. Verses that tell of the deeds of men of old time are narâśansis. There are therefore besides mantra and brâhmana no other parts of the Veda. And we have shown how these two are to be severally defined. That definition of the Veda itself then, according to which it is the sum of the mantras and the brâhmanas, is established.

The differences between the three kinds of mantras are considered in the same pâda as follows:—

> "Some say that on account of the way in which they are mixed up there is no characteristic mark of rik, sâma and yajur verses: but there is really no confusion, because we have the pâda, the gîti and the praślishṭapâtha by means of which we can discriminate the three."

There is the text "ahe budhniya mantraṃ me gopâya yaṃ ṛishayas traividâ viduḥ ṛichaḥ sâmâni yajûnshi." By 'trivid' is meant a man who knows the three vedas. Pupils of such an one called traividas (p. 38) "The threefold mantra portion of the Veda which they recite—protect it," that is the construction here.

Now it is said here that there is no characteristic mark peculiar to each of the three Vedas in their mantra portion, Rig Sâma and Yajur. Why? Because of the difficulty of avoiding confusion. The only satisfactory mark would be that the teacher, to whom all three are familiar should say, This mantra is part of the Rig or Sâma or Yajur Veda as the case might be. But there the confusion comes in. The mantra devo vaḥ savitotpunâtvâchchhidreṇa pavitreṇa vasoḥ sûryasya raśmibhiḥ occurs in the Yajur Veda, and is recited with the other texts there. But it is not a Yajur text. Because in the brâhmana of that Veda it is spoken of as a text of the Rig Veda "Sâvitryarchâ." In the same way a Sâma text is sung in the Yajur Veda with the prelude "etat sâma gâyannaste." The Sâma Veda contains the three Yajur texts "akshitam asi"

"achyutam asi" and "prânaśansitam asi." The verses of the Rig Veda, too, are the basis on which the chanted Sâma Veda rests. Therefore there is no mark by which we can discriminate between these three. Not so. The three marks mentioned in the verse pâda, gîti and praślishṭapâṭhaḥ avert all confusion. Mantras in metre, that are divided into pâdas and half-verses, are riks. Mantras in the form of song are sâmans. Mantras that are neither metrical nor adapted for singing, but are in plain prose, are Yajur texts. Thus there is no confusion.

This threefold character of the mantras is set out by Jaimini in the three sutras "teshâm ṛig yatrârthavaśena pâdavyavasthâ," "gîtishu sâmâkhyâ" and "śeshe yajuḥśabdaḥ." And it is on this difference between the three kinds of mantras that the distinction between the three Vedas—Rig, Sâma and Yajur—rests.

The study of these Vedas, all of them or any one of them according to the measure of the student's intelligence, is incumbent on every one who has put on the sacred thread. Listen to what the holy Yâjnavalkya says, "Learning the Vedas, or any two of them, or any one." In the case where one Veda only is studied, it should be that handed down from father to son as the Veda of the family. This is what is meant by the word "own" in this text of Scripture. "A man should study his own Veda." (p. 39) And this study is imperative, not optional. This is what is meant in the sutra of the Purushârthânuśâsana:

The study of the Veda is imperative, because if you do not study it you will become an outcast.

This outlawry is thus referred to in Scripture. "The study of" one's own Veda delivers from sin." It purifies the gods. He who abandons that study has no lot or part in Speech, has no lot or part in Heaven. As it has been said:

"He who abandons his friend who loves him, he has no lot or part in Speech: what he hears he hears amiss; he does not know the path of virtue.

"Therefore one should study one's own Veda."

The meaning of the term "sachivid" here, as applied to the Veda, is that the Veda, grateful for the efforts spent upon it, protects like a friend the man who studies it. By "protects him" is meant that the Veda, by the mere study of it, procures for such an one the rewards that other men must buy by costly sacrifices. As it is said in Scripture, Read this and this sacrifice, and they will be your sacrifices offered, and you shall win the fellowship of Agni, Vâyu, Âditya. It is true that the text I have cited refers to that recitation of the Veda which is the accepted sacrifice of the heart. But as learning the Veda is a condition prior to that recitation, the rewards spoken of belong to this study of the Veda also. Now he who turns his back upon such a friend as this Veda is, and ceases to study it, he has no lot or part in Speech. Much less has he lot or part in the reward. The man who never repeats the Veda, which tell us of all the gods, and of holiness, and of the Spirit that is over all, but in whose mouth continually is daily talk, the mother of evil speaking, falsehood and strife—how should such an one be said to have lot or part in Speech? As saith the Scripture:

"Let not a man go over many words for that is a weariness to Speech."

(p. 40) Such an one may listen to poems and plays, but in so doing, he listens to nothing worth hearing, because he knows not the path of duty.

I have quoted the Śruti. Hear also a smriti:

"The brahman, &c., who does not study the Vedas, but spends his strength on other things, becomes at once a śûdra even in this life, with all his house."

And many other similar texts might be cited.

Here a doubt arises. Does this study of the Veda precede or follow knowledge of that precept which is in the Veda, and according to which a man should study his own Veda. Do you study and so learn the precept? Or do you know the precept and therefore study? The difficulty may be admitted. On it is based the difference between those who follow Prabhâkara, and those, such as Prakâśâtma, who follow the different doctrine of Kumârilabhatta. The one party is at great trouble to show that the boy begins to learn the Veda because his teacher begins to teach him. The other school hold that, just as the boy learns from his father or guardian Vedic precepts such as that with regard to the evening worship, before he has begun to study the Veda itself, so he learns the precept "a man should study his own Veda," and in accordance with this precept begins to learn the Veda. Such is the difference of opinion. But whether the text in which the teacher is enjoined to teach, or the text in which the boy is enjoined to learn, be the initial cause of the study of the Veda, at all events it must be admitted that that study is incumbent on all who are not śûdras. And the object of this study is an immediate temporal one, going no further than the mastery over the syllables the student learns. This is a point which is discussed in the Purushârthânuśâsana, from which I extract the following sutras with the commentaries upon them. The author means to establish the view that the object of the enjoined study of the Veda is to learn the Veda, and nothing else. But first he sets out the opposite view which he intends to controvert.

The study of the Veda must have some unseen spiritual object, because that study is matter of positive injunction.

Eating and the like are actions which result in immediate temporal benefit. Now the Scriptures lay no commands upon us to eat and drink. They do command us to learn the Veda. It must be that we are to understand that the mere act of studying the Veda has some spiritual mystical efficacy.

You will say, But Scripture nowhere hints at any spiritual reward attendant on the study of the Veda. The answer to that is in the next sutra.

Extend to this case the promise of rivers of butter and the like; or understand heaven to be the reward.

In the arthavâda respecting that recitation of the Veda which forms the spiritual sacrifice, rivers of butter and the like are held out as rewards. You must extend that arthavâda to the present case, that of the study of the Veda which is incumbent on every member of the three higher classes, and so, by an extension of an arthavâda similar to that employed in the case of a sacrifice performed by night, conceive of these rivers of butter and the like as the rewards held out here. Those who are unable to accept such an extension of the arthavâda in question may understand heaven to be the reward held out, as in the case of the Viśvajit sacrifice.

(p. 41) But this is a case where certain immediate temporal results—namely, ceremonial perfection and a mastery of the text—are possible: how can you say that a spiritual result, which is not expressed, must be supplied? To this he says—

Ceremonial perfection and a mastery of the text are not appropriate rewards.

For it is nowhere said that a ceremonially perfect text is to be used at such and such a sacrifice, but only a text; while, as for the mastery of the text, that is not in itself an object of human desire at all, and so cannot be the reward which is contemplated by the injunction to study the Veda.

But, it may be said, the mastery of the text of the Veda, though not in itself an object of human desire, is the cause of our apprehending the meaning, and in that way becomes an object of human desire. Against this he urges the plea that the Vedic texts about the jyotishtoma and other sacrifices, being, as they are, used merely as part of this prescribed study of the text of the Veda, are not authoritative as regards their

meaning any more than are the mantras which are used for expelling the poison of serpents and the like.

What is part of something else is not authoritative as regards its meaning.

If you retort that in that case this very text which enjoins the study of the Veda, will lose all its authority, he rejoins that that text is part of the study which it itself enjoins, and of nothing else, and that it therefore is authoritative as regards its meaning.

The text about the study of the Veda is not part of some other third thing.

Well, let us concede that the purpose of the study of the Veda is a spiritual one: there remains a grammatical difficulty. The affix "tavya" in the word "adhyetavyah" denotes the object: and the result of the action should accordingly be connected with the object, and not with the agent. But we do not see that any spiritual reward accrues to the Veda itself, which is the object of the act of studying. To this the opponent replies—

You must take the object to stand for the instrument here as in the case of the grain used at the sacrifice.

Take the sentence "saktûñ juhoti." Here the matter in hand is the ceremonial perfection to be acquired by means of the Homa offering. But there is no further use for grain made ceremonially perfect at the Homa sacrifice; it is reduced to ashes. The accusative here then must be made to give up its primary reference, and be taken as standing for the instrumental. "Saktûñ juhoti," "he offers grain," stands for "saktubhir juhoti," "he makes his offering with grain." So here the rewards you suggest, ceremonial perfection and a mastery of the text, accruing to the object of the sentence, are out of the question. We must therefore invert the construction and take "svâdhyâyo adhyetavyah," "one's

own Veda should be studied" to be used in the meaning "svâdhyayena adhîyîta," "one should study by means of one's own Veda."

He now establishes his own view, namely, that a seen temporal reward attends this study of the Veda, and that therefore an unseen spiritual reward, which is not expressed, is not to be supplied.

Where there is a visible reward you must not supply an invisible one.

What is this visible reward of the study of the Veda? He tells you:

The visible rewards are the mastery of the text and ceremonial perfection.

(p. 42) With regard to the first of these, the mastery of the text of the Veda, he further declares that it is, mediately, an object of human desire.

By mastering the text knowledge of the meaning.

Supply "is produced."

You will perhaps say, why should it not be with studying the Veda as it is with eating food. We eat food because we know that if we eat, we shall be satisfied, and if we do not eat, we shall be hungry. So with the Veda. Why not say that we study it because only so can we understand it, and, understanding it, perform the sacrifices commanded, and reap the reward? Why insist on the study of the Veda being in itself matter of Scriptural injunction? In answer to this he shows that the injunction referred to looks to the spiritual reward which accrues from the thing being done in the way prescribed, and in no other. As in the case of the rice for the sacrifice, which must be pounded in a mortar and not husked in any other way.

Because the injunction must needs have fulfilment.

As for the objection taken to ceremonial perfection as one visible immediate result of the study of the Veda, namely, that a ceremonially perfect text is nowhere called for in the ritual, but only this or that text, his answer is in the next sutra.

Ceremonial perfection is established as one visible immediate result of the study of the Veda by reading together the injunctions about sacrifice, and this one which enjoins the study of Scripture.

The injunctions about sacrifices are not complete without knowledge of the circumstances of each, such as the particular fruit to be gained by each, and the like. For this knowledge they refer to the sacred text. On the other hand, the injunction to learn that text by repetition, expressly excluding, as it does, such other methods as reading from a written text, clearly indicates that a certain ceremonial perfection must attach to the text which the student must know if he is to fully understand the application &c. of the sacrifices. Take the two sets of injunctions together, and it becomes clear that the Scripture, which every man born again is bound to possess, must be a ceremonially perfect Scripture.

But ceremonial perfection is peculiarly a spiritual reward. And it does not accrue to the thing studied but to the man studying. For the suffix "tavya" ("should be") denotes the spiritual merit of some act, which is then more closely defined by the root to which it is attached ("studied"). That being so, how can there be this ceremonial perfection of the text you speak of ? He answers in the next sutra.

"Tavya" denotes spiritual merit attaching to the object of the sentence."

The affix "tavya" denotes the object studied as well as the act of studying, and the former is the nearer meaning, and

accordingly the affix denotes here a spiritual result attaching to the Veda itself.

As to the objection that what is part of something else is not authoritative as regards its own meaning that does not apply here. Mantras whose spiritual reward follows immediately on their utterance are properly enough described so. Their meaning is of no importance. But here the spiritual reward attaching to this injunction as a text of Scripture is linked to the study which it enjoins. That study has itself an immediate visible result in the shape of the understanding of the meaning,—an understanding which flows out of the words. But when a result is present it is against the general principle to supply one. (p. 43) The spiritual benefit therefore must be held to further, not prevent, that understanding of Scripture which is the direct result of the study here enjoined. This is the meaning of the next sutra.

> *The spiritual benefit does not in this case accrue immediately on the utterance of the text, and there is therefore not that bar to the communication of the meaning being accepted as one immediate visible result of the study of the text of Scripture.*

As to the argument that this is a case of a text whose spiritual benefit is immediately connected with it, because the suffix "tavya" in the word "adhyetavyaḥ" gives up its natural reference to the object, as "saktûn" does in the sentence "saktûñ juhoti," his answer is in the next sutra.

> *The natural meaning gives a good sense, and there is therefore no occasion to force the construction as in the sentence referred to.*

In that sentence there is no other remedy but to abandon the natural construction. It is not so here.

Having thus proved that the study of the text of the Veda has an immediate, visible result in view, namely, the mastery

by the pupil of that text, he now goes on to confute the idea that the authority of the Scriptural injunction, in virtue of which the student enters upon the study of the text, extends to the interpretation thereof. And first he sets out the view to be controverted.

Both the Bhatta and the Guru hold that the determination of the meaning is contemplated by this injunction of Scripture, for the reason that all such injunctions must stretch up to some object of human desire.

Kumârilabhatta and Prabhâkaraguru agree in thinking that, inasmuch as each and every injunction of Scripture must extend to some object of human desire, the determination of the meaning of the Veda, to which, and not to the text, the fruit of the blessings to be obtained by performing the sacrifices commanded there is attached, must be held to be contemplated by the injunction to study the text.

But, it will be said, the mere going over the text of Scripture, whether once or oftentimes, need not result in a knowledge of the meaning. They grant that, and hold therefore that the injunction to study the text must, that it may be fulfilled, be held to include a study of the Mîmânsâ shastra, by which the meaning of the Veda is determined.

Let the injunction include the Mîmânsâ.

But is it not a universal restriction that an injunction of Scripture can be taken as inciting to only what it expressly enjoins, or what is immediately subservient thereto. And if that be so, how can you say that the injunction to study the text of the Veda includes the study of the Mîmânsâ shastra, which is neither the one nor the other?

An injunction may include something which is neither expressly enjoined nor subservient to what is expressly enjoined, as, for example, the repetition of the act of striking the rice.

The text "vrîhîn avahanti" enjoins striking the rice with a pestle, but not the repetition of that act. For that is no part of the meaning of the root. Nor can the repetition of the act be described as subservient to the thing expressly enjoined. For without any such repetition the striking of the rice, which is all that is expressly enjoined, can be accomplished by a single blow of the pestle. Nevertheless, since the rice cannot be husked—the result required—without such repeated striking, the injunction includes that repetition. (p. 44) It is the same in the case before us.

But, it may be said, granted that the mere study of the text of the Veda need not result in a knowledge of the meaning. Yet, if a man read not only the Veda itself, but Grammar and the other Angas, he will understand the meaning. The Mîmânsâ is useless for such an one, and the injunction must not be said therefore to contemplate the Mîmânsâ. To this he replies that even then the Mîmânsâ shastra is needed to solve doubts that may arise with regard to the meaning.

Granted that knowledge of the meaning may result from the study of the Veda with its Angas, the Mîmânsâ removes doubts as to the meaning.

And now he establishes the true doctrine.

The mastery of the text is an object of human desire as, for example, cows are, and the injunction to study the text therefore goes no further than that.

Milk is the thing desired, and for its sake cows which give milk are also sought after by men. And so with other things of the same kind. Here the final object of desire is, it is true, attached to the knowledge of the meaning of the Veda, by which we are enabled to perform sacrifices and the like rightly. But the mastery of the text is a cause of this knowledge of the meaning, and is therefore itself an object of human desire. We must accordingly conclude that the injunction to study the text of the Veda ends with this mastery of the text.

But, it may be said, if the mastery of the text is in this way an object of human desire, only inasmuch as it subserves that knowledge of the meaning to which the real fruit is attached, then that knowledge is a chief object of desire, and the mastery of the text, as an object of desire, must be held to be subordinate to it. Why, then, should not the injunction be stretched so far? To this he says—

If the injunction is taken to extend to the fruit-bearing knowledge, the Veda would never be read as a whole.

For what is the fruit of the knowledge of the meaning? It is the performance of the sacrifice. That being so, the brahmin whose business it might be to perform the Brihaspatisava rite, let us say, would study the texts for that rite only. He would not study the texts for, let us say, the Râjasûya sacrifice. For beginning, carrying on, and concluding that sacrifice would mean no reward to him. And so with others.

He shows that his own view is not exposed to this objection.

The mastery of the whole text of the Veda is required for that recitation of the whole in which the spiritual sacrifice consists.

Nor need you doubt and say that if the injunction be not taken to extend to the knowledge of the meaning, such knowledge will not be obtained at all. (p. 45) It is the nature of words establishing a doctrine to inform us with regard to that which is to be established, and so we see in every-day life the words of weighty men instructing us without any injunction of Scripture to that effect. It is so here, he says.

The text instructs of its own accord as in the case of every-day talk.

The next objection that occurs to him is this. If we take the reward contemplated by the injunction to lie in a know-

ledge of the meaning, then the injunction applies to every man who desires to know that meaning, and is not liable to non-fulfilment on account of the absence of any one qualified to fulfil it (for he who desires to know the meaning is *ipso facto* so qualified). He might have pointed out that on the other view, that in which the mastery of the text is held to be the reward contemplated by the injunction, there is as little difficulty, since every brahmin boy, eight years old, who has been invested with the sacred thread, desires this mastery of the text, and is therefore *ipso facto* duly qualified to carry out the injunction. But that is such an obvious retort that he passes it by, and prefers to take the objection that this desire to know the meaning relied on by his opponent does not exist.

The meaning to be learned was either already known or not before the study of the text which is enjoined. In either case it cannot be an object of desire.

If the meaning of Vedic passages about the agnihotra and other sacrifices be already known from parental instruction as is the case with the knowledge of the evening rite and the like, then, as the knowledge is there already, it cannot be an object of desire. If it be not known, it cannot be desired. Desire is limited to an object which is known.

You will perhaps say that a thing may be known in a general way, and yet there be the desire to know it more particularly. Or that even with regard to a matter which is known in all its particulars, but our knowledge of which is due to the instruction of our parents, guardians and the like, there may yet be a desire to know it authoritatively. Even so he holds that any reference of this injunction to a knowledge of the meaning is impossible.

Because the reference is unsuitable.

The reference could not include the knowledge of each and every sacrifice such as the agnihotra. For they are endless, and if the reference were made general, the reward of the

injunction would have to be made general also. It could not lie in a particular kind of knowledge. Therefore such a reference is unsuitable.

But here a doubt arises. If there be no recitation of the Veda with a reference to the meaning, how shall its purport be known? As to this, he points out that the purport is to be established by the force of the words.

*The purport from the words**.

But if the injunction to learn the text of the Veda does not extend to a knowledge of the meaning there will be no scope for the Mîmânsâ shastra, since there will be nothing to spur a man on to that. (p. 46) Not so.

The Mîmânsâ has its place because it rests on later injunctions.

The injunctions which teach the various sacrifices meet us as we study the Veda with its Angas. But without decisive knowledge founded on a removal of all the difficulties which present themselves, these injunctions cannot be carried out. They therefore imply a careful consideration of sacrifices (the Pûrva Mîmânsâ) for the resolution of doubts with regard to them. The injunction to hear expressly commands an investigation of Brahma (the Uttara Mîmânsâ). Things being so, you must see that it is only right that the injunction to hear should incite a man to what is in it expressly enjoined, and the injunctions as to sacrifices incite him to what is subservient to that which is expressly enjoined in them. But your view would make the injunction as to sacrifice of no effect. For if the injunction to study the Veda extends to the sense of the words, then through the sense the injunction will run up to the performance of the sacrifice, and the performance of the sacrifice being thus obtained from this injunction, the

* Reading, by conjecture, तात्पर्यं शब्दात्.

specific injunction to perform the sacrifice is superfluous and useless.

You will perhaps say that the injunction to study the Veda is binding on the three higher classes and on them alone, and that it is only by basing the obligation to consider the meaning on that injunction that we can obtain for that duty an exactly similar compulsion and restriction. Do you want such for the investigation into sacrifices or for the investigation into Brahma? If the first, it is as much a matter of established doctrine with us as with you.

Therefore this investigation into sacrifices is compulsory, but only in the case of the three higher classes.

"Therefore," because the evils attendant on a neglect to study the Veda have been set out.

But if you mean the second, we reject that altogether.

The investigation into Brahma is for the Sannyâsî alone.

Is his task.

The injunction to study the Veda, therefore, goes no further than the letter of Scripture. (p. 47) But you are not to suppose that a knowledge of the meaning is not also enjoined. It is, but in another text. "A brahmin must be able to repeat and must understand the meaning of disinterested virtue in the shape of the Veda with its six Angas." By the word "disinterested" the idea that the one or other duty is matter of desire (so that there might be brahmins who wish them, and are therefore qualified*) is barred.

There are two texts from another Śâkhâ inciting men to a study of the meaning of the Veda which Yâska, the author

* Compare p. 185.

of the Nirukta, cites as follows: "Here follows the praise of knowledge and the censure of ignorance:—

'He is a mere post holding up a weight who learns the Veda but does not understand the interpretation thereof: he who knows the meaning of the Veda wins every good thing; his sins are destroyed by that knowledge, and he goes to heaven.

'The Veda learnt and recited but not understood is dry fuel thrown upon ashes; it will never blaze up.'"

These two mantras make four half mantras. Of these the half mantra "yo arthajna, &c.," eulogises the knowledge of the meaning of the Veda. In the other three half mantras the want of that knowledge is blamed. He who knows the meaning of the Veda obtains in this world all good things. And when he dies, his sins having been destroyed by that knowledge, he wins to heaven. The Taittiriyas quote a mantra and an interpretative brâhmana, which clearly teach this doctrine of the rewards in both worlds accruing to a man who knows the meaning of the Veda. The mantra is as follows:—"Ye arvâṇ uta vâ purâṇe vedam vidvânsam abhito vadantyâdityam eva te parivadanti sarve 'gnim dvitîyam tritîyam cha hansam." This is explained as follows:—All the gods that are dwell in the brahmin who knows the Veda. Therefore a man should do daily honors to brahmins who know the Veda, and speak no harsh word to them. Thus shall he please all the gods.

By knowing the Veda here is meant versed in the meaning of the Veda. Two classes of persons may be meant. The knower of the Veda may be a teacher of modern times well versed in all fourteen sciences: or he may be one of the men of old (p. 48), such as, for example, Vyâsa. The men who, drunk with the pride of their learning, or their wealth, or their high birth, and believing themselves to be wise, revile a knower of the Veda of either kind, revile, firstly, Âditya, and after Âditya,

Agni, and after Agni, Hansa. Hansa here is a name of Vâyu, so called because he is always in motion (hanti).

That he who knows the Veda bears the form of Agni, Vâyu and Âditya is revealed in a text of Scripture. "He has fellowship, it is said, with Agni, Vâyu and Âditya." But not these three gods only, all the others too, dwell in the man who knows the Veda. Therefore every day a man should do honour to such brahmins knowing the Veda as he sees before him, or has cause to remember. Should he even see a fault in them, he must not proclaim that abroad. By such reverence he will propitiate all the gods, who are nothing but these very meanings of the mantras present in the heart of him who knows and remembers them. Let it not be supposed that this result, that of propitiating all the gods, might attach to the mere study of the words of the Veda. Not "student of the words," but "knower of the Veda" is what Scripture means. Otherwise the expression would have been "vedam adhîyânam." He who knows the meaning of the Veda, then, is to be held in honour by all living beings, who are to see in him an incarnation of all the gods. So it is rightly said that such a one is blessed both for this life and for that to come.

But the man who learns the Veda, and does not understand the interpretation thereof, merely carries a load. "Like a post" in the text is a simile. Post means the dry branchless stump of a tree. As that is fit only to be burned as fuel, and will never again bear flower and fruits; so he who merely recites the Veda will not, indeed, be outcasted, but that is all. The performance of the sacrifice, and heaven its fruit are not for him.

The word "kila" in the text indicates that what is said is matter of common notoriety. Even here we see that the brahmin versed in the meaning of the Veda gets greater honour in the shape of gifts and the like than the mere reciter.

Lastly, a Vedic text got from the teacher, but not along with a knowledge of its meaning, however often it may be

recited, will never blaze up, or, in other words, illustrate its own meaning, any more than a dry log (p. 49), thrown where no fire is, will blaze up. That being so, such a text cannot so much as be said to be Veda in the true and proper sense. Why is Veda called Veda? Because by it one knows (vetti) a spiritual means of obtaining an object of human desire.

As it has been said—

"A means which is not learned by perception or inference is learned from the Veda: and that is why the Veda is so called."

Therefore, if the Veda is to keep its character of being Veda in the true and proper sense of the word, its meaning must be apprehended.

There is a verse of the Rig Veda, which Yaska cites on this subject:

uta tvaḥ paśyan na dadarśa vâcham
uta tvaḥ śriṇvan na śriṇotyenâm |
uto tvasmai tanvaṃ vi sasre
jâyeva patya uśatî suvâsâḥ ||

Yaska gives the purport of the first two lines here as follows:—"The first half of this verse speaks of the ignorant man as one who, seeing Speech, does not see her, and hearing her, does not hear her." The meaning is this: The text in its first half speaks of the man who does not apprehend the meaning of the Veda. One man, complete in his knowledge of the words only, sees Speech in the form of the Veda, but does not see her properly. For, where there has been no consideration given to grammatical questions, such as the difference between the singular and the plural, you cannot have even a correct recitation of the words. He who has not learned to substitute "te" for "sa" and "gamayanti" for "gamayati," when the sentence "âdityân eva &c.," takes the place of the sentence

"vâyum eva &c.," how can he give even a correct text? A second man, with a view to apprehend the meaning of the Veda, has heard, indeed, Grammar and the other Angas, but he too, not having studied the Mîmânsâ, does not properly hear Speech in her form as Veda. Take, for example, the text "Yâvato 'svân pratigrihṇiyât tâvato vârunâṅś (p. 50) chatushkapâlân nirvapet." Here Grammar by itself goes to show that it is the man who accepts a gift of horses who has to make atonement. But in the Mîmânsâ it is proved that it is the giver who must do so.

Therefore the first half of the verse speaks of these two classes of ignorant people.

The purport of the third line is thus given by Yaska. "But to another she unfolds her body, that is, reveals herself. In this clause the verse speaks of knowledge or the revelation of the meaning." The meaning of this is as follows:—The "api" of Yaska is a synonym for the "uto" of the text. Particles have various meanings, and "uto" here is used in the sense of "but" to distinguish the next case from that of the two ignorant men already referred to. The man who has gone about to correctly apprehend the meaning of its individual words by the help of Grammar and the other Angas, and their purport taken as a whole by the help of the Mîmânsâ, to him alone the Veda unfolds her form. The clause "svam," &c., in Yaska explains the meaning of the individual words in the text. The clause "jñânam, &c.," explains the purport. In this clause, that is, the third line here, the text speaks of that right knowledge which is able to throw light on the meaning of the Veda.

The purport of the fourth line is thus given by Yaska. "A simile is given in the last line. As a wife (reveals herself) to the husband of her desire, clothed in fair raiment after her flowers. By fair raiment is meant auspicious raiment. He is the husband of her desire on account of the season. As he looks at her and listens to her—this is the eulogy of the meaning." The meaning of this is as follows:—The last, that

is, the fourth line, illustrates the meaning of the third line by a simile. The word "kâmayamânâ" explains the "uśatî" of the text. Through the day, busy with the work of the house, she may have been in a dirty dress, but when night comes she makes herself neat. Why? "Her desire is to him on account of the season." As the husband gazes eagerly on such a wife and listens kindly to the meaning of what she says, so this man, versed in all the fourteen sciences, has full vision of the secret of the meaning of the Veda, and lovingly takes to himself the twofold meaning, dharma and brahma, which the Veda teaches. This is the eulogy of him who knows the meaning of the Veda.

Yaska quotes another text (p. 51), saying, "The text that follows explains this further :

> Uta tvaṃ sakhye sthirapîtam âhur
> Nainam hinvantyape vâjineshu |
> Adhenvâ charati mâyayaisha vâchaṃ
> Suśruvâ aphalâm apushpâm ||"

The meaning is this. The verse of Scripture which immediately follows the verse "uta tvaḥ paśyan," &c., serves to explain further the meaning of that verse, that is, it is able to set out that meaning very clearly. How? We shall show. And of him, that is, of the man versed in the fourteen sciences, they say that standing firmly in the friendship of the Word, he has drunk of the nectar of the meaning of the Veda. They who know are they who say so. And they refer to that friendship of the Veda spoken of in the text "Sachividam sakhâyam, &c."* Or the meaning may be that such an one is here described as drinking abundance of nectar in heaven in the enjoyment there of the friendship of the Vedas. By the word "vajinâḥ" in the text is meant lords of words (vâchâm inâḥ) or those who are eloquent in the assemblies. The man versed in the meaning of the Vedas sits among them, but they cannot touch him. Because they cannot contend with him in argu-

* P. 175.

ment. But that other, engaged in the study of the recited text alone, is a hearer of the Word stripped of its flower and its fruit. The flower of Scripture is the knowledge of the religious duty which is expounded in the prior section of the Veda.' Its fruit is the knowledge of brahma, which is taught in the latter section. As in nature we see that the flower produces the fruit, so the religious duties, such as that of learning the Veda, beget, through the instrumentality of the fulfilment of these duties, the desire for that knowledge of brahma, which is the fruit. Witness the text "tam etam vedânuvachanena brâhmaṇâ vividishanti yajñena dânena tapasâ naśakena." And as fruit is the cause of satisfaction, so the knowledge of brahma is the cause of the fulfilment of all desires. As it is said in Scripture "yat pûrṇânandaikabodhas tad brahmâham asmîti kritakrityo bhavati."

This very man, recitor of a Veda stripped of such flower and fruit, walks with an illusion, that seems a cow, but is no cow. A cow that has just given birth to a calf, and is therefore in milk, is called "dhenu," because it is the cause of excitement on account of the pleasure it gives. (p. 52) That is the etymology of the word. Now the Word, in the shape of the Veda, to him who recites it merely yields no such milk as the knowledge of religious duty and *Brahma*. It is no cow, but a deceptive illusion. It is like the image made by magicians that wears the shape of a cow, but is no cow. Walking with this illusion the man referred to does not obtain the chief end of man.

From the way in which Yaska developes the meaning of this text quoted in praise of knowledge of the meaning of the Veda and in censure of ignorance of that, and inasmuch as what is praised must be taken to be enjoined, we are to conclude that knowing the meaning as much as learning the words is matter of positive injunction.

Moreover, in the Nakshatreshti chapter each utterance with regard to the fruit of a sacrifice asserts with the authority of Scripture that the fruit of the sacrifice and of the

knowledge of it are one and the same. "Yathâ ha va agnir devânâm annâdaḥ, evam ha vâ esha manushyâṇaṃ bhavati, ya etena havishâ yajate ya u chainad evaṃ veda." For this reason, too, it is clear, the knowledge of a sacrifice is as much matter of injunction with a view to the fruit thereof as the sacrifice itself is, A similar train of reasoning will show that all the Brâhmanas contain precepts enjoining a knowledge of the sacrifice.

Here a doubt arises. Has not Jaimini, in the "Vidyâpraśansâ" sutra* expressly ruled that the rewards assigned to the knowledge of the Veda are of the nature of eulogy. What of that? The language of eulogy may employ a reward which actually exists as well as one which does not. For example, in the precept with regard to the propitiatory sacrifice necessary when a mistake has been made in the course of the performance of the New and Full Moon sacrifices, the reward promised, namely heaven, does exist, "Suvargâya hi lokâya darśapârnamâsâv ijyete."

Lastly, let me give two verses which are cited by the Teacher in illustration of the doctrine that the text about the reward assigned to a knowledge of brahma is significant.

Ichchhâmyevârthavâdatvaṃ vachaso 'nyaparatvataḥ
Yathâvastvabhidhâyetvânna tvabhûtârthavâdatâ ı
Ijyete svargalokâya darśâdarśau yathâtathâ
Na tvabhûtârthavâdatvaṃ pâpaślokâ śrutiryathâ ıı

(p. 53) Nor need you doubt and say that if the fruit of a sacrifice accrues from the mere knowledge of it, the performance becomes a useless farce. That difficulty is removed by the consideration that rewards may vary in quantity or quality. They cite on this point a sutra of Jaimini's.

Each rite must needs have its reward. Distinctive rewards must therefore, as in daily life, refer to increase in quantity or in quality.

---

* P. 161.

We have already* explained this sutra and illustrated it by the text "tarati brahmahatyâṃ yo 'śvamedhena yajate ya a chainam evaṃ veda."

The Chandogas have a text in which the performance of a sacrifice accompanied by knowledge is expressly preferred to a sacrifice performed without knowledge. "Tenobhau kuruto yaś chaitad evaṃ veda yaś cha na veda nânâ tu vidyâ châvidyâ cha yad eva vidyayâ karoti śraddhayopanishadâ tad eva vîryavattaram bhavati." It is true that the injunction here has special reference to a knowledge of the Angas of the Veda. But the same thing holds good by analogy of all the other parts of a knowledge of the Veda.

Do you ask why I am so devoted to a knowledge of the Veda? Why do you hate that knowledge as you do? I have shown you how often and greatly it is eulogised. And nowhere do we see it condemned. But just as the merit got by good works goes after death with the soul, so, and in no other way, the merit got by knowledge accompanies the dead man. As it is said in the Scripture of the Vâjasaneyin, "tam vidyâ-karmaṇî samanvârabhete pûrvaprajñâ cha."

Therefore, as it is clear that a knowledge of the meaning of the Veda is as much matter of positive injunction as is the study of its text, we are now in that view about to expound the Veda.

Before listeners can be expected to engage in the study of any work, they must be told what its subject-matter is, of what use it is, what are its relations, and whom it concerns. These four heads are therefore next given. The subject of this commentary is the Veda, which is to be commented on. Its use is to make the meaning of that Veda plain. Its relation is that of a commentary to the work which is to be commented on. And they who desire such knowledge are they whom it concerns.

---

* P. 163.

This is all it is usual to give under this head. But if the Veda, as distinguished from the commentary on the Veda which is our undertaking, were without subject, use, &c. (p. 54), the commentary, too, would want these in the second and higher degree. Therefore I shall state the four with regard to the Veda also.

Dharma and brahma, in that order, are the subject-matter respectively of the two sections into which the whole Veda is divided. Why? Because these two cannot be obtained from any other source. As it is laid down in the Purushârthânuśâsana, "Dharma and brahma are to be learned from the Veda only." Those who know tradition cite also here the second sutra of Jaimini with its twofold restriction. "The Veda is the only authority for dharma: the Veda is that authority and nothing else." To establish the former of these propositions Jaimini in his fourth sutra shows that dharma is not cognizable by our senses. "Perception is not a cause there because perception deals with things that are, not with things that are to be." Dharma will arise after the sacrifice producing it has been performed: it does not exist before, and perception is therefore useless here. Nor even afterwards can dharma be apprehended by the senses. Because it is destitute of form, &c. That is the reason why it is commonly called "adrishṭa," that which is unseen. Nor is the second source of knowledge, inference, available here. Why? On account of the absence of characteristic marks. You will perhaps say that joy and sorrow are such characteristic marks for dharma and adharma. True. But they are given as such in the Veda itself. Therefore the Veda is the only authority for religious duty.

That brahma, although differing from dharma, inasmuch as it is something already in existence, can be known only from the shastra is taught in the second section of the third sutra of the Uttara Mîmânsâ. As the commentator explains: "The meaning is that the shastra is the only authority for the truth

that brahma is the cause of the birth, life, and death of the world." We can quote a text of Scripture, too, "Nâvedavin manute tam bṛihantam." Previous teachers have shown that this text has its application in the doctrine which we are considering. The other kinds of evidence, perception and inference, are of no use here. For brahma is without either form or characteristic marks.

Therefore, since they cannot be obtained from any other source, dharma and brahma are the subject-matter of the Veda.

And knowledge of dharma and brahma is the immediate use of the Veda. Nor need we doubt lest such knowledge,—like that, for example, that the earth has seven continents, or that a certain king is going some where,—has no relation to any end of man. Dharma is eulogised as productive of objects of human desire in the following passages: "Dharma is the support of the whole world: throughout the world people flock to him who has most dharma (p. 55). A man puts away his sin by means of his dharma, everything rests upon dharma. Therefore they call dharma man's highest good." Dharma restrains a king in act to strike, and to the weaker of two disputants brings victory as from a king's help: truly it is an object of desire to men. As it is said in the Scripture of the Vajasaneyins, in the Sṛishṭi chapter, "tachchhreyorûpam atyasṛijata dharmaṃ tad etat kshatrasya kshatraṃ yad dharmas tasmâd dharmât paraṃ nastyato abalîyân balîyânsam âśansate dharmeṇa yathaiva râjnaivam."

That knowledge of brahma conduces to man's desire is the theme of many texts of Scripture. "Brahmavid âpnoti paraṃ brahma veda brahmaiva bhavati tarati śokam âtmavid, &c."

He who desires both kinds of knowledge is he who should study the Veda. He must be a man of one of the three higher castes. The woman and the śudra, it is true, need that knowledge; but they have not been invested with the sacred thread: they have not gone over the Veda as a scholar with his guru does. That they should meddle with the

Veda is therefore expressly forbidden. They must be taught dharma and brahma by means of the purânas and the like. Therefore, the scope of the Veda lies in the knowledge of its meaning communicated to men of the three higher classes.

Lastly of its relations. To dharma and brahma it stands in the relation of that which teaches to the doctrine which is taught. To the knowledge of its own meaning it stands in the relation of that which produces to that which is produced. To men of the three higher castes it stands in the relation of that which benefits to that which is benefited. Thus have I stated to those who are about to listen to me the four things commonly required before entering on study: let them now with attentive minds listen to my interpretation of the Veda.

The Veda is obscure, but it is the object of the Śikshâ and the other Angas to expound its meaning. That is why these Angas are included by the Âtharvanikas in a sacred text to be found in their Mandukopanishad, under the term "lower knowledge." "Verily, say those who know brahma, there be two kinds of knowledge to be known. The higher and the lower. This latter includes the Rig Veda, the Yajur Veda, the Sâma Veda, the Atharva Veda, Śikshâ, Kalpa, Vyâkarana, Nirukta Chhandas and Jyotisha. But it is the higher knowledge by which the Eternal is apprehended." Dharma or religious duty is a mere instrument, and the karma section of the Veda, along with the Angas, which communicate knowledge of dharma, are rightly styled the lower knowledge. Brahma is man's chief end, and the Upanishads, which are the source of our knowledge of brahma, are the higher knowledge.

(p. 56) Śikshâ is that wherein is taught the method of pronouncing letters, accents, &c. As it is said in a sacred text of the Taittiriyas which occurs at the beginning of their Upanishad. "We shall now explain Śikshâ. The letter, the accent, the quantity, the force, uniform delivery, joining—these are the six themes of the Śikshâ chapter.

"Letter" here means a and the other letters of the alphabet. The doctrine of the alphabet is clearly laid down in the work on Sikshâ, which is one of the Angas.

By "accent" is meant the udâtta and other accents. The doctrine of the accents is given there too.

"Udâtta, anudâtta and svarita are the three accents."

"Quantity" refers to the distinction between short and long syllables, &c. It, too, is defined in the same book.

Under the term "force" is included a reference both to the organ and the effort of pronunciation. The passage "ashtau sthânâni varṇânâm &c." deals with the former subject: the passage "acho 'spṛishṭâ yaṇas tvîshad &c.," with the latter.

"Sâma" (uniform delivery) is the same as sâmya, by which term is meant here a mode of recitation which avoids such faults as being too quick, or being too slow, or being sing-song, and has the virtues of sweetness and the like. The faults are given in the passage beginning "gîtî śîghrî śiraḥkampî" the virtues are given in the passage beginning "mâdhuryam aksharavyaktiḥ."

"Joining" refers to the rules for putting words together. When vâyu stands before â yâhi, you must substitute vâyav. When indrâgnî stands before â gatam, the final vowel of the first word remains unchanged. This is a part of the subject, which, as being discussed in Vyâkarana is omitted in the Śikshâ.

The evil which will result if there is failure with regard to any of the subjects taught in the Sikshâ is thus illustrated in the same book:

> "A text wanting in an accent or a letter is used in vain, it does not convey the same meaning; such sentence is a thunderbolt to strike the offerer, as, for example, in the case of the word indraśatru pronounced with the wrong accent."

The reference is to the text of Scripture "indraśatrur vardhasva &c." If "indraśatru" in this text were intended to mean "enemy, destroyer of Indra," the word would be a tatpurusha, and in accordance with the rule "samâsasya," it would have the acute accent on the final syllable. But it has the acute accent on the first syllable. (p. 57) That being so, the fact that the prior member of the compound furnishes the accent for the whole word, shows that it is a bahuvrihi compound, and that we must therefore understand the word to mean not "slayer of Indra" but "slain by Indra." This example will show how necessary the Śikshâ book is if we wish to avoid faults in respect to the accents letters &c.

Kalpa, the second Anga, means the Sûtras of Âśvalâyana, Âpastamba, Baudhâyana and other authors. For the science is so-called because the sacrifice is confirmed (kalpyate) by it.

Here you will perhaps start the following dilemma. Does Âśvalâyana in his book follow the order of the mantra portion of the Rig Veda, or does he follow that of the brâhmana portion. Not the former. Because his first words are, "We shall first expound the New and Full Moon sacrifices." Now the first hymns of the Rig Veda are nowhere used throughout the New and Full Moon sacrifices. Nor the latter either. Because the brâhmana starts from the dîkshanîyâ sacrifice, saying, "At the dîkshanîyâ sacrifice they offer the purodâśa cake in eleven platters."

To this we answer. The mantra portion of the Rig Veda follows the order in which the hymns must be recited, for example, in that recitation before the supreme Spirit, which we call the brahma sacrifice. It does not follow the order in which the sacrificial rites are performed. This brahma sacrifice is thus enjoined : "Let a man recite his own Veda, or one verse only of his own Veda, be it Rig or Yajur or Sâma, that is the spiritual sacrifice."

In all cases where a recitation of the whole mantra portion is commanded, the traditional order must be rigidly followed.

Now Âśvalâyana's purpose is, by reference to Scripture, indicatory marks, direct statements and the like, to set out the special applications of individual texts. (p. 58) The fact that he does not follow the order in which the texts stand in the Sanhitâ should present no difficulty.

In the case of the Yajur Veda, on the other hand, the hymns in the sacred text stand already in the order of the performance of the sacrifice,—an order which is accordingly followed by Âpastamba and other authors of Kalpa Sûtras.

It is true that the brâhmana of the Rig Veda begins with the dîkshanîyâ rite. But that rite is merely a modification of the New and Full Moon sacrifice to which it makes constant reference. So that Âśvalâyana did well to begin his exposition with this latter rite.

It has thus been shown that the second Anga, the Kalpa Sûtra, stating as it does the application of the various texts, is useful in teaching the performance of the sacrifice.

You will say, Let Âśvalâyana, if he pleases, give the application of the Sâmidhenî verses "pra vo vâjâḥ" and the like. But what does he mean by giving the application of such verses as, for example, "namaḥ pravaktre," which are no part of the revealed text of the Rig Veda at all? He is not in fault. He does well, &c.

This is not a fault. All the texts that bear on a particular sacrifice should, in accordance with the "gunopasanhâra" nyâya, be given, in whatever Sâkhâ they are found. Logicians say that each rite rests on all the Sâkhâs; therefore Kalpa like Sikshâ must be attended to.

Next, Grammar is of use in determining the form and the meaning of words from the instruction it gives as to roots, suffixes and the like. The "Aindravâyavagraha brâhmana" gives the following inspired account of this: "In old days Speech was indiscrete. The gods came to Indra, and said, Separate Speech for us into its parts. He said, Give me and

Vâyu a boon, let us take it together. Therefore, the Aindravâyava is taken together. Then Indra took Speech by the middle, and divided it into its parts. And that is the origin of Speech divided into parts (vyâkrita)."

The meaning of this is as follows: In old days a text like "agnim ile purohitam" was an indiscrete sound like the roar of the sea. And there was no book to help to distinguish in it between roots, affixes, words and sentences. Then Indra, at the request of the gods, being propitiated by a boon in the form of an offering of soma poured into one vessel for him and Vâyu, divided Speech in the middle, and established the divisions between roots, affixes and the like. And that is why all can now recite Speech as it has been analysed by Panini and other great sages.

The special use of this analysis of words, or Grammar, is shewn by Vararuchi in the Vârtika, "rakshohâgamalaghvasamdehâḥ prayojanam." These and other uses are explained in the Mahâbhâshya by Patanjali as follows:—

"Grammar should, in the first place, be studied for the protection of the Vedas. Only he who knows the laws under which letters are dropped, or added, or modified, will be able adequately to guard the Vedas, and to understand their meaning.

"Ûha comes next. The texts are not given in the Veda in all the required genders and cases. They must needs be altered when used at the sacrifice, to suit the particular occasion. No one ignorant of Grammar can make the necessary alterations. Grammar should therefore be studied for this reason also.

"Scripture comes next. There is the text 'A brahmin should learn and understand disinterested virtue in the shape of the Veda with its six Angas.' Among the six Angas Grammar comes first. Effort spent on what comes first must be fruitful.

"Next, Grammar should be studied for conciseness' sake. Brihaspati taught Indra the science of words for a thousand

years of the gods, giving him one word after another. He never got to the end. Yet Brihaspati was the teacher, and Indra was the scholar, and the lesson lasted for a thousand years of the gods. And still he did not get to the end. Now-adays if a man is long-lived, he may reach a hundred years. How can he apprehend, much less learn to use rightly, all words if taught them word by word?

"Lastly, Grammar should be studied for the removal of doubts. The priests recite the text 'sthûlaprishatîm âgnivâruṇîm anaḍvâhim alabheta.' Here no one but a grammarian can say how the compound 'sthûlaprishati' is to be taken. He decides by the accent. (p. 60) If the acute accent were on the last syllabl, of the compound, the word would be a karmadhâraya. As it is, the compound has the accent of its first member, and it is therefore a bahuvrîhi.

"Moreover there are these further uses of grammar. 'Te'surâḥ, dushṭaḥ śabdaḥ, yad adhitam, yas tu prayunkte, avidvânsaḥ, vibhaktim kurvanti, yo vâ imâm, ćhatvâri, uta tvaḥ, saktum iva, sârasvatîm, dasamyâm putrasya, sudevo 'si varuṇa.'"

"Te 'surâḥ.

"The Asuras shouted 'helayo helayaḥ' (he 'rayo he 'rayaḥ) and were defeated. Therefore a brahmin should not speak the language of the barbarian, should not use bad forms. The word 'mlechchha' here is equivalent to 'apaśabda.' Let us study grammar that we may not be Mlechchhas.

"Dushtaḥ śabdaḥ.

'A word with a wrong accent or a wrong letter is used in vain since it does not convey the same meaning: it is a spoken thunderbolt that will destroy the sacrificer, as, for example, the word indraśatru with the accent misplaced*'

---

* Compare p. 199

"Let us study Grammar that we may not be guilty of using wrong forms.

"*Yad adhîtam.*

'A text learned but not understood and so recited is like dry fuel thrown where no fire is; it will never blaze up' *

"Let us study Grammar that we may not learn the Veda without understanding its meaning.

"*Yas tu prayunkte.*

'He who knows how to put words together, and skilful in discriminating between them, uses them rightly on occasion, obtains endless victory in heaven: but he is injured by bad forms.'

"Who is injured? The same man, he who knows how to put words together. For he who knows what the right forms are must also know what the wrong forms are. And if religious merit accrues to him from his knowledge of the right form, religious demerit must accrue to him from his knowledge of the wrong form. (p. 61) In fact, more demerit than merit. For wrong forms are many, right are few. Every word has many corruptions. Take the word gauh. Corrupt forms of it are gâvî, goṇî, gopotalikâ, and the like. As for the man who does not know how to put words together, his ignorance is his safety.

"This is a hard saying. Ignorance ought not to be safety. The man who slays a brahmin or who drinks wine in ignorance would, I presume, fall from caste despite his ignorance. Who then is it that is injured? The man who does not know how to put words together. As for the man who knows his knowledge is his safety.

"*Avidvânsaḥ.*

'But the unlearned, who do not know that, in responding to a salutation they should protract the vowel—

* Compare p. 188.

in approaching them he should simply say, as he would to a woman, Here am I.'

"Let us study Grammar that we may not be treated like women.

" *Vibhaktim kurvanti.*

"The priests recite the text 'prayâjâḥ savibhaktikâḥ karyâḥ." But without Grammar this precept cannot be complied with. Let us study Grammar then for this reason.

" *Yo va imâm.*

"He who can analyse speech, word by word, accent by accent, letter by letter, he and he only is fit to be a priest.

"Let us study Grammar that we may be fit to be priests.

" *Chatvâri.*

'With four horns, three feet, two heads, seven hands in Bull, penned up in three places (p. 62) roars mightily; a great god has entered mortals.'

"The four horns are the four kinds of words,—the noun, the verb, the preposition, and the particle;—the three hands are the three times; the two heads are the nominal and verbal terminations; the seven hands are the seven cases; the three times in which the Bull is penned are the breast, the throat and the head. He is called here a Bull (vṛishabha), because he rains down (varshana) blessings. 'Roravîti,' from the root 'rau' to make a noise. A great god has entered mortals. Let us study grammar that we may attain to union with this great god.

"Or this verse may be quoted under the heading *Chatvari.*

'There be four divisions of speech: brahmins who are wise know all four: but three lie hid in their secret place and do not move; the fourth part of speech men speak.'

" 'Manîshinaḥ' means 'manasa îshinaḥ.' 'Guhâ' is a vedic form for 'guhâyâm' as is also 'nihitâ' for 'nihitâni.' 'Turîyam vâcho manushyâ vadanti,' that is, it is the fourth part of speech only that is current among men.

" *Uta tvaḥ.*

'One seeing does not see Speech; one hearing does not hear her; to one she unfolds her form as a loving wife shows herself to her husband in fair garments.'

(p. 63) '" Moreover, one seeing does not see, and hearing does not hear her.' This half of the verse refers to the ignorant man. But to one she unfolds, that is, reveals her form, 'as a loving wife shows herself in fair garments to her husband.' As a wife full of love for her husband puts on her fair attire and shows herself to him, so Speech reveals herself to the wise. Let us study Grammar that Speech may reveal herself to us.*

" *Saktum iva.*

'Where wise men draw speech hither and thither in their mind, purifying it as men purify grain with a winnowing basket—there friends learn what friendship is; a gracious fortune is upon their words.'

" The word 'saktu' here derived from 'sachati': it means 'hard to purify.' Or we may take it from 'kasati,' become by transposition 'sakati.' In that case it would mean 'shining.' 'Titau' is a winnowing basket. Something stretched, (tata) or struck (tunna) as it were. 'Dhîrâh' means wise or thoughtful. 'Manasâ,' that is, by their intellect. 'Vâcham akrata,' that is, drew it hither and thither. 'Here friends learn what friendship is.' They learn the uses of companionship. What is this difficult road ? It is
Who are meant by 'they' here ? Grammarians. Why ? 'A, gracious fortune† is upon their words.'

---

* Compare p. 190. † Read भद्रैषां लक्ष्मीः : at p. 63, l. 16.

"*Sârasvatîm.*

"If he whose fire has been lit uses a bad form, he must perform the expiatory Sârasvatî rite."

Let us study Grammar that we may not have to perform expiatory rites.

"*Daśamyâm putrasya.*

"'Let him name the boy on the tenth day after his birth. He must make the name of the sonants, with y, r, l or v in the beginning or middle, and the visarga at the end, of two syllables or four, a kṛit, and not ending in a taddhita.' (p. 64) But without a knowledge of Grammar, it is not possible to distinguish between a kṛit and a taddhita affix. Let us study Grammar, then, for this reason also.

"*Sudevo asi.*

"'Thou art a glorious god, Varuna, thou along whose throat the seven streams flow as through a hollow pillar.'"

The seven streams are the seven cases. "Kakut" means the tongue. "Kâkuda," that in which the tongue is, therefore means the palate. "Ûrmi" or "surmi" is a stout hollow pillar made of iron.

In the same way are to be added here the uses of grammar given in the vârtika, "siddhe śabdarthasambandhe &c."

Next of the use of the Nirukta. The name implies a collection of words uttered (ukta), so, however, that they do not depend on each other for their meaning (nir). Accordingly the revealed enumeration of words which begins "Gauḥ gmâ jmâ kshâ kshamâ" and ends "vasavaḥ vâjinaḥ devapatnyo devapatnyaḥ" forms a book throughout which there is no mutual reference from one word to another required to establish a sense. For it is clearly said "so many are the names of 'earth,' so many are the names of 'gold,' &c."

This Nirukta is divided into three chapters, as is shown in the commentary on the Anukramanikâ.

"First the Naighantuka chapter, second the Naigama, third the Daivata, thus is the Samâmnaya divided into three parts.

"The Naighantuka is considered to be the part beginning with 'gauḥ' and ending 'apâre': the part beginning with 'jahâ' and ending with 'ulbam ṛibîsam,' they declare to be the Naigama.

"The part beginning with 'Agni,' and ending with 'Devapatnyaḥ' is called the Devatâ chapter. From Agni to urjâhati is the host of gods that are on the Earth.

"Let the section from Vâyu to Bhaga be for the gods in mid-air: and that from Sûrya to Devapatnyaḥ for the gods in heaven.

"So the whole Samâmnaya from 'Gauḥ' to 'Devapatnyaḥ' is studied."

(p. 65) Nighantu is a well-established name for a book which contains chiefly lists of synonyms. As for example, such books as Amarasinha, Vaijayanti, Halâyudha and others are spoken of as the ten Nighantus (p. 65). In the same way the first chapter of our book, which gives a list of synonyms, is called a Nighantu. There are three adhyâyas in this chapter. In the first we have names of things, such as the earth and the other worlds and space and time; in the second, we have the names of things, such as men and the limbs of men; in the third, we have qualities, such as multitude or shortness belonging to both classes of things.

The word "nigama" means Veda. For Yaska when citing a Vedic text constantly uses the formula. "And there is a

nigama with regard to this." Because the second chapter, which is the fourth adhyâya, deals with words that, for the most part, occur in the Veda, it is therefore called Nigama.

The reason why the third chapter, which is the fifth adhyâya is called Daivata is plain.

The whole book, consisting of five adhyâyas or three chapters is thus called Nirukta, because it teaches the meanings of words that stand in the lists perfectly independent of each other. Yâska composed the commentary on it in twelve adhyâyas, beginning "samâmnâyaḥ samâmnâtaḥ" and ending "tasyâs tasyâs tâdbhâvyam anubhavatyanubhavati." This commentary also is called Nirukta. Because the supposed elements of each word are here fully (nir) set out (ukta). For in his book, after having declared the fourfold division of words into nouns, verbs, prepositions and particles, Yaska declares that particles fall into (nipatanti), various meanings. Having thus analysed the term "nipâta," he gives an example. "Na" means only prohibition in common talk: in the Veda it means both (prohibition and comparison). In the text "nendraṃ devâm amansata," it means prohibition. In the text "durmadâso na surâyâm," it means comparison. This is the example given in the Nirukta for the double use of the particle "na," as meaning both "no" and "if" in the Veda, whereas in common talk it means "no" only. We shall have frequent occasion in the course of our commentary to cite similar etymologies given by this author.

Nor need it be feared that these etymologies have no foundation in fact. (p. 66) For some of them are given in the brâhmanas. "This is that in virtue of which the âhutis are so called." Therefore they call him "Indra." "Because he stretched it out (aprathayat), that is why the earth (prithivî) is so called." The author himself will also be found citing brâhmanas in proof of the etymologies he gives.

It is true that the etymology of some words can be learned from Grammar. But not of all. Wherefore the author says

"Therefore this science is the essence of Grammar and establishes the proper sense of the words." Therefore the Nirukta is useful towards the understanding of the Vedas.

So, too, is Chhandas or the book on metres. Because throughout the ritual certain metres are declared to be obligatory in certain cases. As, for example, in the text, "Therefore seven plus four metres are recited in the prâtaranuvâkya." Gayatrî, Ushnik, Anushtubh, Brihatî, Pankti, Trishtubh are the seven metres. The Gâyatrî consists of twenty-four syllables. The Ushnik has four more, and thus consists of twenty-eight syllables. So the others may be worked out, as the Anushtubh for example, each containing a greater number of syllables than the one before. Let me give another text. "He should say the fire for a Brahmin with Gâyatrî verses, for a Kshattriya with Trishtubh verses, and for a Vaiśya with Jagatî verses.' Now in a matter of this kind, it is not easy without the Chhandas book to apprehend the distinction between the different metres as that is laid down in the technical rules there given. I can quote a third text. "The man who sacrifices or teaches by means of a mantra whose rishi, metre and devatâ he does not know, runs up against a post, or falls into a well, or perishes utterly: his guilt is increased. Therefore for every mantra he must know all these."

Therefore the Chhandas book on metres is useful for this knowledge.

The use of the Jyotisha is thus given in that book itself. "To establish the times and reasons for sacrifices." There are texts prescribing all manner of times. The text "samvatsaram &c." refers to periods of years. The text "vasante, &c." refers to the seasons. The text "mâsi mâse, &c." refers to months. The text "yam kâmayeta," refers to half months. The text "ekâshtakâyâm, &c." refers to days. The text "prâtar juhoti, &c." refers to parts of days. The text "krittikâsu, &c." refers to the nakshatras.

Therefore the Jyotisha is useful for determining the times and seasons proper for sacrifices.

That these six books which we have shown to be helps to the understanding of the Veda are "Angas" or limbs of the Veda is declared in the Sikshâ itself :

"Chhandas is the feet of the Veda, and Kalpa is declared to be its hands: Jyotisha is called its eye, and the Nirukta its ear.

"Śikshâ is the Veda's nose, Grammar they call its face : therefore he who studies the Veda along with these its limbs will be great in heaven."

That the Purânas, &c. are, like the Angas, useful for a better understanding of the Veda, is recorded by Yâjnavalkya :

"The Purânas, the Nyâya, Mîmânsâ and Dharma shastras, the Vedas with their Angas, these be the fourteen sources of the sciences and of dharma."

Elsewhere, too, it is thus recorded.

"A man should strengthen the Veda by means of the Itihâsas and Purânas: the Veda is afraid of the man of little learning, lest he should hurt it."

The stories of Hariśchandra, Nâchiketa and the like told in the Aitareya, Taittirîya, Kâthaka and other Śâkhâs (p. 68) which are useful for the better understanding both of dharma and of brahma, are explained in the Itihâsa books. The statements found in the Upanishads concerning the creation, the preservation, and the absorption of the world are explained in the Brâhma, Pâdma, Vaishnava and other Purânas. Compare the well-known verse, "Sargaścha pratisargaścha."

Nyâya investigates the sixteen categories, and only by its help can we decide that such and such a text rather than some other is the authority for a particular meaning.

How the Pûrva and Uttara Mîmânsâs help to a better understanding of the Vedas is clear enough.

In the Smritis of Manu, Atri, Vishnu, Hârîta and other writers, injunctions found in the Vedas, such for example, as that concerning the evening prayer, are extended and develop-

ed. The text "tad u ha vâ ete brahmavâdinaḥ pûrvâbhimukhâḥ saṃdhyâyâm gâyatrâbhimantritâ âpa ûrdhvam vikshipanti, &c." is a command to say the evening prayer. That other "pancha vâ ete mahâyajnâḥ satatam pratâyanta, &c.," is a command to perform the so-called great sacrifices. Other instances of commands given in the Veda and developed in the Smritis can be found.

Since in this way the Purânas are a help to a better understanding of the Veda the name vidyâsthâna (strongholds of wisdom) is rightly in Yâjnavalkya's verse above applied to them.

The four Vedas, with the six Angas, the Purânas, the Nyâya, Mîmânsâ and Dharma shastras, are the fourteen strongholds of Wisdom. Who is able to lay hold upon her? There are four verses from another Sâkhâ which declare who alone are worthy. Yâska quotes them.

The first is this.

"Wisdom came to the brahmin and said, Protect me for I am your treasure: do not teach me to the scornful or the knavish or the sensual man; so shall I be strong."

The goddess who is immanent in all learning came to the brahmin teacher, that is, to the Âchârya, and thus besought him Oh brahmin! protect me, do not teach me to him that is unworthy. I am for a treasure to you, giving you all that a man can desire. He that does despite to me, your benefactress, or to you who teach me—he that does not follow learning uprightly, he that does not keep his body under by due observance of the rules about bathing, rinsing the mouth, and the like before lessons—to all such pupils, who are pupils in appearance only, do not teach me. So shall I abide in your heart and bear fruit.

Next the second verse.

"He who fills the ears with truth, but not so as to hurt, and who adds thereto nectar, he is the pupil's father and mother, and should in no wise be injured by him."

The first verse contained a prohibitory rule for the teacher: this has one for the pupil. By "the truth" is meant the Veda, called so as being the opposite of worldly talk, which is untrue, and not conducive to man's chief end. The teacher who completely fills his pupil's ears with the words of the Veda. The root "triṇatti" by the force of its prefix â, and from the context, takes a meaning different from the usual one. The meaning is "who ever recites the Veda to him." How? So as not to give him pain. If the boy be dull and unable to learn a verse or a half verse at a time, the teacher, in order to avoid giving him pain, makes him learn the fourth part of a verse, or even the eighth part. What more? "Adding thereto nectar." By "nectar" is meant the sense of the Veda as distinguished from the new words. Because it makes a man a god, or procures for him final release. "Adding thereto nectar" means giving him that. Such a teacher the pupil, who is a pupil indeed, must regard as his chief father and mother. Why are his father and mother according to the flesh not chief? Because they gave him at his first birth his worthless fleshly body only. The pupil must not injure in any way whatever his teacher, who is thus in the highest sense his father and his mother.

Next the third verse (p. 70).

> "But those brahmins who have received instruction, yet do not honour their teacher in thought, word, and deed as they ought not to be protected by their teacher, so neither will the holy revelation which they have learned protect them."

Those wicked brahmins, who after having been taught do not honour their teacher by respectful language, thought for his interests and obedience to his commands are his pupils in appearance only, and ought not to be protected by him. They are unworthy of his favour: he will not have compassion on them. And as he will not protect them, so neither will the Veda,

which he has taught them, protect these wicked pupils. It will not bear them fruit.

Next the fourth verse.

> "But if there be one whom you know to be pure, eager to hear, intelligent, and chaste, who will never do you harm, teach me to him, Oh brahmin! he will protect me, your treasure."

O Teacher, teach me wisdom in the form of the Veda. To him whom you know to be a pupil indeed, pure, eager to hear, intelligent, and chaste, and who will never do you harm: he will protect your treasure. At such a request made to him by the Goddess of learning, the teacher will teach him, who is a pupil indeed, the knowledge of the Veda.

Therefore we will now explain the Rig-Veda in accordance with its six Angas.

CRITICAL NOTE.

P. 1, L. 3. M. M. निःश्वसितं. L. 5. तत्कटाक्षेण. M.M. यत्कटाक्षेण. L. 6. My MS. inserts the following verses between vv. 3 and 4.

स प्राह नृपतिं राजन्सायनार्यो ममानुजः ।
सर्वं वेत्त्येष वेदानां व्याख्यातृत्वेन युज्यते ॥
इत्युक्तो माधवार्येण वीरबुक्कमहीपतिः ।
अन्वगात्सायनाचार्यं वेदार्थस्य प्रकाशने ॥

P. 2, L. 1. इत्युक्तात्. M. M. इत्युक्तत्वात्.–M. M. omits पूजनीयात्. L. 3. मंत्रवर्णः. From M. M. MS. मंत्रः. L. 13. शिथिलं तत्. M.M. transposes.–तथा. Read तथा च with MS. and M.M. L. 19. अभ्यर्हितत्वं. M. M. adds प्रसिद्धं.. L. 22. Read with MS. अथ before यजुर्वेदः and हि before अथर्वणः, so as to make metrical lines L. 23. अथर्वणः M.M. अथर्ववेदः.

P. 3, L. 2. Omit इति with MS. L. 13. Read इत्यृत्विक्कर्मणां with MS. and M.M. L. 18. संघातं. M. M. संघं. L. 21. °व्युत्पत्तेः.M. M. °व्युत्पत्तिः.

P. 4, L. 2. स्तोत्रं. M. M. साम.–शक्वरीशब्दाभिधेयासु. M. M. शक्वर्य इति शब्दाभिधेयासु. L.7. ब्रह्मा सर्वविदिति M. M. ब्रह्मा सर्वविदः सर्वं वेदितुमर्हतीति. L. 8. MS. omits जाते जाते.–सदोत्पन्ने. M. M.

adds यज्ञे. L. 15. MS. omits च. L. 21. अध्वर्युरध्वरयुरध्वरं युनक्ति M. M. transposes the first two words.

P. 5, L. 1. छांदस्यां प्रक्रियायां. M. M. छांदस्या प्रक्रियया. L. 4. यागनिष्पादक°. So MS. But read यागनिष्पादकत्व° with M. M. L. 13. MS. writes तथा लक्षण° (L. 15), omitting हि···प्रसिध्यति. L. 21. M.M. omits न. See remarks in his preface to Vol. VI. p. x.

P. 6, L. 2, L. 4. MS. omits नं here. L. 13. वेदविषया तु. M. M. omits तु. L. 18. अपौरुषेयवाक्यत्वमिदमपि. M. M. अपौरुषेयवाक्यत्वमितीदमपि. L. 20. यथोक्तश्रुतिस्मृतिलोकप्रसिद्धिरूपाणि. M.M. यथोक्तानि श्रुति°. L. 21. स्वप्रकाशकत्वाभावे. M. M. स्वप्रकाशत्वाभावे. So also स्वप्रकाशत्वं in the next line.

P. 7, L. 1. M. M. omits भवंतं. L. 13. M.M. omits एवं. L. 17. Separate उपरि श्विद्.

P. 8, L. 9. अबोधः. M.M. अनवबोधः. L. 11. स भवति. M. M. संभवति. L. 21. परस्परव्याघातः. M.M. परस्परं व्याघातः. L. 22. लोकप्रसिद्धत्वे. M.M. लोकसिद्धत्वे.

P. 9, L. 10. ब्राह्मणवाक्यं. M. M. ब्राह्मणं. So also in the next line. L. 14. अनुवादकत्वं. M.M. अनुज्ञां.

P. 10, L. 3. Read प्रतिमुंचंति with MS. L. 5. MS. reads स्मारणं with M.M. but corrects to स्मरणं.—दोषांतरं. MS. अन्यं दोषं. L. 9. यज्ञसाधनं. M. M. यज्ञस्य साधनं.—अनुस्मर्यंते. M. M. अनुस्मर्येत. L. 13. चेतनोचितं. M. M. चेतनोचित°. L. 15. M. M. omits अत्र. L. 23. °रूप°. M. M. °मूर्त्ति°.

P. 11, L. 5. Put a full stop after अपठ्यमानत्वात्. MS. अपाठ्यमानत्वात्. L. 8. अर्थविवक्षा. M. M. अर्थे विवक्षा. L. 15 प्रवृत्तानि. MS. कृतानि. L. 19. प्रमगंद:. M. M. adds नाम.

P. 12, L. 4. वैदिके. M. M. वैदिक°. L. 9. Read ब्राह्मणेन with MS. L. 12. Join पुनःश्रुतिः L. 22. M.M. omits शब्दः (Separate इति शब्दः) तन्निषेधलक्षणः. M.M. निषेधलक्षणः.

P. 13, L. 1. गर्दभरशनायाः. M.M. गर्दभरशनायां. L. 3. M. M. omits अनेन. L. 4. M.M. omits सिद्धे.-किंविषयं. M. M. किंविषयकं. L. 6. विलंबेन (MS. विलंब. न is added in the margin and ब changed to बे) M. M. विलंब्यते. L. 7. M. M. puts a full stop after वाक्येन. L. 13. ब्राह्मणस्य. MS. ब्राह्मण°. L. 23. मंत्रे. corrected in MS. to मंत्रेण.

P. 14, L. 1. कात्यत्येव. M. M. omits एव. L. 5. पाठक्रमानियमात्. M. M. पाठक्रमात्. L. 8. मंत्रो बुद्धं. M. M. मंत्रबुद्धं. L. 9. M. M. omits पादस्य. L. 18. अभिधाने. MS. अभिधायके L. 19. °ब्राह्मणः. M. M. °ब्रह्मणः.

P. 15, L. 6. इत्यादि मंत्राणामभिप्रायः. M. M. इत्यामंत्रणाभिप्रायः.

P. 16, L. 13. M. M. omits तस्यायमर्थः.

P. 17, L. 5. तया. M.M. तथा. L. 7. M.M. omits किं त्वाग्नेयीत्वालिंगेनोपदिशति. L. 8. यदा यस्यां. Read यदा तस्यां. L. 18. एनौ. M. M. एतौ. L. 19. एनान्. M.M. एतान्. L. 24. M.M. omits तत्र.

P. 18, L. 1. Join °वयोऽनुसारेण. L. 2. परिशिष्यते. M.M. शिष्यते. L. 4. विवक्ष्येत. M.M. विवक्ष्यते. L. 5. ऊह्येत. M. M. ऊह्यते. L. 9. जीव्याः स्म.

Read with M.M. जीव्यास्य. L. 11. Omit तु. with MS. L. 12. व्याख्यायते. M. M. व्याख्यायेत. L. 24. कर्मकांडगत°. Read कर्मकांडगता with MS.

P. 19, L. 1. M. M. omits विषय:. L. 7. अप्रमाणं. M.M. अप्रमाण्यं. L. 13. Write शून्याय°. For M.M.'s पशून्पायावसथाय see the remarks in Vol. VI. Pref. p. ix. L. 16. अनुष्ठानानंतरमेव. M. M. adds च. L. 21. तैत्तिरीया:. M. M. तैत्तिरीयका:. L. 23. अस्त्वेवं. M. M. अस्त्वेव. L. 24. अजक्षीरिण. M. M. अजाक्षीरेण.

P. 20, L. 9. M.M. puts a stop after पाठभेद:. My stop after व्यवस्थितत्वात् is wrong. L. 14. For M. M.'s प्रमायुक्त: see remarks in Vol. VI. Pref. p. ix. L. 17. तवैव. M.M. तत्रैव. Cf. p. 21, l. 6. L. 20. तद्वत्. M. M. तत्. L. 21. चतुर्थें M.M. चतुर्थ°. L. 22. जगत्कारणे. MS. जगत्कारण°.—श्रुति°. M. M. श्रुते:. L. 23. प्रथमे पाद आ°. M. M. प्रथमपादारंभाधिकरणे. L. 24. Write चेन्न धर्मान्तरेण.

P. 21, L. 3. औत्पत्तिकसूत्रे. M. M. औत्पत्तिकसूत्रं. L. 4. °योनित्वसूत्रे. MS. °योनित्वादिति सूत्रे. L. 16. विवक्षितोऽर्थ: M. M. विवक्षितार्थ:. L. 20. स्वार्थें. M. M. स्वार्थ°.

P. 22, L. 2. त्रिविधो विरोध:. M. M. omits विरोध: L. 3. स्तेनं. MS. स्तेयं. L. 11. Write निष्प्रयोजनत्वात्. M.M. नि:प्रयोजकत्वात्.

P. 23, L. 19. पूर्वमभावात्. M. M. पूर्वाभावात्. cf. p. 31, l. 21. L. 21. पूर्वे:. MS. पूर्व°.

P. 24, L. 16. The quotation from the Tantravârttica is not in my MS. L. 19. स्तेयशब्दार्थ:. M.

M. स्तेनशब्दार्थः.–MS. omits एव. L. 20. स्तेयशब्दार्थः. M.M. शब्दार्थः

P. 25, L. 5. काश्मीर° (in both places). M.M. कश्मीर°. L. 7. ते एव स्तुते. M.M. स्तुते एव. L. 15. यथोक्तरीत्या. M.M. यथोक्तनीत्या. L. 16. एतं. M.M. एनं. L. 22. यथा. M.M. यदि.–M.M. omits अपि.

P. 26, L. 4. अभ्युपगतवतां. M. M. अभ्युपगच्छतां. L. 7. यदुदाहृतं. M.M. omits यद्. स्तेनं.–MS. स्तेयं. L. 10. M. M. omits अयं (cf. सोऽर्थवादः below, l. 23, and अयमर्थवादः p. 27, l. 11). L. 14. अनृतवादित्वं. M. M. अनृतवादिनीत्वं.

P. 27, L. 16. स्वकीयं. M.M. स्वकीय°. L. 22. दिक्ष्वतीकाशान्. M.M. दिक्ष्वतिकाशान्.

P. 28, L. 3. भाविकालीनः. M.M. भाविकालीन°. L. 10. मुखशोभनहेतुः. M.M. °शोभाहेतु. L. 12. उत्साहेन. M. M. adds एव. L. 19. अन्यानर्थक्याय. M. M. अन्यदानर्थक्याय.

P. 29, L. 6. M. M. omits अयं. L. 7. तत्तत्फलं. M. M. तत्फलं. cf. p. 16, l. 18. L. 10. अंगस्वभावत्वात्. M.M. अंगभावत्वात्. L. 18. निष्पद्यते. M.M. निष्पाद्यते. L. 19. संपद्यते. M.M. संपाद्यते.

P. 30, L. 1. मानस्याः स्वल्पायाः. M. M. मानस्यास्वल्पायाः L. 2. आनर्थक्यं. M. M. अन्यानर्थक्यं. L. 7. M. M. omits अनयोः. L. 9. स्तुत्यर्थेन. MS. स्तुत्यर्थत्वेन M. M. स्तुत्यर्थे.

P. 31, L. 2. अप्रामाण्ये. M. M. अप्रमाण्य°.—स्वतस्त्वांगीकाराच्च. M.M. omits च. L. 22. इत्याद्यनुमान°. M. M. omits आदि.

P. 32, L. 3. प्राचीनैरेव. M. M. प्राचीनैश्च. L. 7. I have corrected M. M.'s punctuation.—कारका-

व्याख्यायाः. M.M. काटकाद्याख्यायिकायाः. So also in l. 10. L. 14. तत्. M. M. तत्तत्. L. 15. प्रवहण०. M. M. प्रवाहण०. L. 17. एवं. M. M. एव. L. 19. MS. संभवति । अतो

जरद्गवः कम्बलपादुकाभ्यां
द्वारि स्थितो गायति भद्रकाणि ।
तं ब्राह्मणी पृच्छति पुत्रकामा
राजन्रुमायां लशुनस्य कोर्थः ॥

जरद्गवो &c.

P. 34, L. 4. M.M. omits the full stop after नित्यत्वमिति.

P. 35, L. 3, 4. अंबे अंबिके अंबालिके. M. M. अंबे अंबाले अंबिके. But see his remarks in Vol. VI., Pref. p. x.—मा नयति. M.M. मानयति. L. 6. इयं वेदिः परो अंतः पृथिव्याः. M. M. वेदिमाहुः परमंतं पृथिव्याः. L. 14. अन्यत्र. M.M. अन्यत्र°. L. 20. I have corrected M. M.'s punctuation. L. 21. पूर्वोक्तः. M. M. पूर्वोक्त°. L. 22. MS. omits च.

P. 36, L. 3. तद्व्यचिकित्सत्. M. M. तद्व्यचिकित्स. L. 6. प्रतिगृह्णीयात्. M.M. परि°. L. 13. अयुता ददत्. M.M. अयुतं ददामि. L. 19. भक्षीत्याह. M.M. adds यो मायातुं यातुधानेत्याह.

P. 37, L. 1. L. 5. तस्मिन्वेदे केषुचिदभिधायकेषु. M.M. तद्वो-दकेषु तदभिधायकेषु. L. 9. इतिहास°. M.M. इति-हासान्. (write पु° for पू°). L. 15. I have corrected M.M.'s punctuation. L. 16. यमगाथाभिः. M. M. साम गाथाभिः.–L. 18. °स्वरूपस्य. Add च with MS.

P. 38, L. 4. दुःपरिहरत्वात्. Write दुष्परि° L. 6. यजुर्वेदे. M. M. यजुर्वेद०.—संप्रतिपन्नः. MS. and M.

M. संप्रतिपन्न॰ Our reading is that of the edition of the Nyâyamâlâvistara. L. 11. समाम्नायंते. MS. समाम्नाताः L. 13. वृत्तबद्धाः M. M. वृत्तबद्ध॰. – गीतिरूपा मंत्राः.—M. M. गीतिस्वरूपमंत्राः.

P. 39, L. 7. सचिविदं. MS. and M.M. सखिविदं. So also M.M. in l. 12. L. 18. अकृत्वा. M. M. मा कृत्वा. L. 21. परनिंदानृतकलहादि°. M. M. omits आदि.

P. 40, L. 7. विध्यर्थं ज्ञानं. Read विध्यर्थज्ञानं with MS. L. 13. Remove the stop after स्वविधिप्रयुक्तिः. L. 9. आचार्यकर्तृकाध्यापनेन प्रवृत्तियुक्तिं. M. M. आचार्यकर्तृकाध्यापनप्रवृत्तिं. L. 19. अवगतव्यं. write अवगंतव्यं.

P. 41, L. 6. अर्थप्रमितिहेतुतया. M.M. अर्थप्रतिपत्तिहेतुतया. L. 7. विनियुक्ताना Write विनियुक्तानां. L. 14. विरुध्यते. M.M. विरुध्येत. L. 16. कर्मकारकत्वेन. M.M. कर्मत्वेन. L. 17. प्रतीयमाने. M.M. adds अपि.

P. 42, L. 14. °उपरक्ताया भावनाया अपूर्वाभिधानात्. MS. उपरक्तापूर्वाभिधानात्. L. 15. MS. omits स्वाध्यायस्य. L. 17. कर्मणादृष्टवाची. M.M. कर्म वा दृष्टवाची.

P. 43, L. 2. प्रतिबंधकं. M. M. प्रतिबाधकं. L. 5. अत्राह Read अत आह with MS. L. 11. भट्टगुरू. M.M. भट्टगुरु° (compare भट्टगुरू l. 13). L. 19. विधिः. M.M. विधिं (compare विधिरावृत्ति यद्वदाचिक्षेप p. 44, l. 1). L. 23. तस्या अधात्वर्थत्वात्. M.M. तस्या धात्वर्थत्वात्.

P. 44, L. 7. अर्थविरोधापनुत् M.M. omits अर्थ. L. 24. प्रमेयबोधकत्वस्वाभाव्यात्.

P. 45, L. 1. विधिं. M.M. विधि°. L. 2. लोकवन्वेदः. M. M. लोकवत्तेभ्यः. L. 5. ब्राह्मणो. M.M. °ब्राह्मणो वा. L. 10. कामनानियमात्. M.M. कामतानियमात्. So also in l. 14. L. 17. विशेषाकारेण. M.M. विशेषाकारण°. L. 18. I have corrected M. M.'s punctuation. L. 23. तात्पर्य°. So MS, M.M. But read तात्पर्यं.

P. 46, L. 2. दोषम्नं. M. M. adds वै. L. 6. M. M. puts a stop after अप्रतिपन्नाः. L. 9. M. M. omits च. L. 15. Remove the stop after लभ्येत.

P. 47, L. 3. निवार्यते. M. M. निर्वार्यते. L. 15. तदेतदैहिका-मुष्मिकं च. Read तदेतदैहिकमामुष्मिकं च. with MS.

P. 48, L. 3. M.M. omits ते. L. 20. न तु. M. M. न हि L. 24. M. M. omits स्वार्थं.

P. 49, L. 3. अलौकिकं. MS. अलौकिक° L. 6. एनं. M.M. एतं. L. 7. मुख्यवेदत्व°. M.M. मुख्यवेद (compare वेदत्वमेव मुख्यं l. 2 above). L. 17. एकव-चनबहुवचनादिविवेकाभावे. M.M. एकवचन-बहुवचनविवेकाभावे.

P. 50, L. 8. स्वशब्दार्थं. M.M. स्वशब्दार्थ°. L. 11. वेदार्थप्रका-शनक्षमं. M.M. वेदार्थप्रकाशनं. L. 15. M.M. omits the स before भृणोति. L. 21. तयो-क्तमर्थं (write so). M. M. तयोक्तार्थं.

P. 51, L. 8. M. M. omits काचिदृक्.—°मंत्रस्यार्थस्य M. M. °मंत्रार्थस्य. L. 11. कुशलं. MS. adds च.

P. 52, L. 2. क्षीरस्य दोग्ध्री. M. M. क्षीरदोग्ध्री. L. 5. °गोस-दृशगोरूपत्वात्. Read °गोसदृशरूपत्वात् with MS. L. 9. प्रतीपिफलवाक्यं. M.M. writes

प्रतीति फलवाक्यं. L. 11. चैनदेवं MS. चैनमेवं. M.M. चैतदेवं. L. 18. M.M. omits हि. L. 23. Separate यथा तथा.

P. 53, L. 11. अंगावबोध. M.M. अंगावबद्ध. L. 12. Remove the stop after विवक्षिता L. 14. M.M. omits तावान्. L. 15. प्रद्वेषः. M.M. द्वेषः.—प्रशंसा तु M.M. omits तु, a better reading.

P. 54, L. 1. परमविषयादिकं. The original reading of MS. was परमविषयादिकं स्यात्. It has been corrected into परं विषयादिकं न स्यात्. L. 17. M.M. takes इति with the following clause. L. 18. M.M. omits अस्य. L. 23 धर्मप्रयुक्तस्य. MS. धर्मप्रयुक्त°.

P. 55, L. 2. विवदमानयोः. M.M. विवादमानयोः. L. 8. ब्रह्मज्ञानप्रयुक्त°. Write ब्रह्मज्ञानप्रयुक्तः with MS. L. 11. प्रतिविद्धः. M.M. प्रतिबद्धः.—उत्पाद्यते. MS. उत्पद्यते. L. 21. Remove the stop after अथर्ववेदः.

P. 57, L. 2. तत्पुरुषसमासे. M.M. तत्पुरुषसमासः L. 16. Separate यजुः साम. L. 17. Join आम्नायक्रमेण. L. 19. संपत्स्यमाने. M.M. शस्यमाने.

P. 58, L. 20. गृह्यते. M.M. प्रगृह्यते.

P. 59, L. 1. सोमरसग्रहणरूपेण. M.M. सोमरसस्य ग्रहणरूपेण. L. 2. °विभागं. M.M. °भागं. L. 9. Kielhorn omits वेदार्थं चाध्यवस्यति.* L. 10. न च. So also Kielhorn. MS. and

* The clause is doubtless to be taken here as an addition to the quotation from the Mahâbhâshya made by Sayana from his own point of view as a Mimansist. In what follows Kielhorn's readings are given for the sake of comparison only, and not by way of correction. Sayana is not quoting literally.

M.M. omits च.— वेदे मंत्राः. So also Kielhorn. M.M. वेदमंत्राः. L. 11. निगदिताः. MS. गदिताः.—यज्ञांगत्वेन. Kielhorn यज्ञगतेन. L. 12. विपरिणमयितुं. Kielhorn यथायथं विपरिणमयितुं. L. 14. ज्ञेयश्च. Kielhorn omits च. MS. omits इति. L. 16. प्रतिपदोक्तानां. MS. प्रतिपदविहितानां. L. 17. M.M. omits नांतं ज्ञगाम. L. 19. अद्यत्वे. M.M. अद्य तु. Compare Kielhorn, p. 5, l. 26. The comment on लघ्वर्थं चाध्येयं व्याकरणं here is not from the Mahâbhâshya in this place, which reads (Kielhorn) ब्राह्मणेनावश्यं शब्दा ज्ञेया इति । न चांतरेण व्याकरणं लघुनोपायेन शब्दाः शक्या ज्ञातुम्. In the next passage for तत्र न ज्ञायते, &c., Kielhorn has तस्यां संदेहः स्थूला चासौ पृषती च स्थूलपृषती स्थूलानि पृषंति यस्याः सा स्थूलपृषती. L. 24. ताव. write सा न.

P. 60, L. 4. यदि &c., Kielhorn यदि पूर्वपदप्रकृतिस्वरत्वं ततो बहुव्रीहिः । अथांतोदात्तत्वं ततस्तत्पुरुष इति. L. 3. प्रयोजनानि M.M. adds इति. L. 6. MS. omits one तेऽसुराः. L. 16. MS. omits first यदधीतं and writes यदगृहीतं (*sic*) for the other. Compare yaska's reading, nirukta L. 18. L. 19. अविज्ञातार्थकं. M.M. अविज्ञातमनर्थकं. Kielhorn तस्मादविज्ञातार्थमनर्थकं. Several of his MSS. omit °विज्ञातार्थम°. L. 20. MS. omits one यस्तु प्रयुंक्ते.

P. 61, L. 1. कः । वाग्योगविदेव. Kielhorn adds कुत एतत् L. 2. यथैव. Kielhorn adds हि.—शब्दज्ञाने. M.M. adds च. L. 3. Kielhorn omits the first प्राप्नोति. L. 4. Kielhorn omits हि

after भूयांसः. L. 5. Kielhorn तद्यथा.—अस्य शब्दस्य गावी गोणी गोता गोपोतलिकेत्येवमादयो-ऽपभ्रंशाः. L. 7. MS. omits विषम उपन्यासः. So also Kielhorn. Several of his MSS. have it in the margin.—नात्यंताज्ञानं. Read with MS. and Kielhorn नात्यं-तायाज्ञानं. L. 9. Kielhorn एवं तर्हि सोऽनंतमा-प्नोति जयं परत्र वाग्योगविद्दुष्यति चापशब्दैः । कः । अवाग्योगविदेव अथ यो वाग्योगवित् । विज्ञानं तस्य शरणम्. L. 14. Kielhorn अभिवादे स्त्री-वन्मा. L. 15. M.M. writes विभक्तिं कुर्वंति । विभक्तिं कुर्वंति ।. In the MSS. of the Mahâ-bhâshya this and the other 'headings' are repeated at the end of the paragraph to mark the completion of each theme. See Kielhorn. And correct Max Müller. The heading is given twice at the beginning only when it is the first word or clause of a quotation. Compare अविद्वांसः above. l. 11. L. 16. कार्याः. So also Kielhorn. M.M. कर्तव्याः L. 18. Kielhorn omits तस्मादध्येयं व्याकरणम्. L. 19. MS. omits one यो वा इमां. L. 20. अक्षरशो वर्णशः MS. वर्णशोऽक्षरशः. Kielhorn omits वर्णशः. L. 21. Kielhorn omits भवति. L. 23. चत्वारि. MS. adds शृंगा-

P. 62, L. 5. शृंगा. Kielhorn शृंगाणि. L. 6. कालाः. Kielhorn adds भूतभविष्यद्वर्तमानाः. Compare नामाख्यातोपसर्गनिपाताश्च in the preceding clause. L. 7. सुप्तिङश्च. Kielhorn द्वौ शब्दात्मानौ नित्यः कार्यश्च.—हस्तासः. M.M. adds अस्य. So also Kielhorn. L. 8. शिरसि. Kielhorn शिरसीति. L. 8. कामानाम्. M.M.

सर्वकामानाम्. Kielhorn omits the word. L. 9. रोरवीति । रौतिः शब्दकर्मा. Kielhorn रोरवीति शब्दं करोति । कुत एतत् । रौतिः शब्दकर्मा. L. 10. आविवेश । महता. Kielhorn आविवेशेति । महान्देवः शब्दः । मर्त्या मरणधर्माणो मनुष्याः । तानाविवेश । महता.—सादात्म्यं Kielhorn साम्यं. L. 12. अथवा चत्वारि. Kielhorn अपर आह. L. 17. ये मनीषिण: &c., M.M. omits the second मनीषिणः. Kielhorn वदंति ॥ चत्वारि वाक्परिमिता पदानि चत्वारि पदजातानि नामाख्या-तोपसर्गनिपाताश्च तानि विदुर्ब्राह्मणा ये मनीषिणः । मनस ईषिणो मनीषिणः. L. 18. न चेष्टंते. M.M. adds न निमिषंति. Kielhorn adds न निमि-षंतीत्यर्थः. Kielhorn repeats the third pâda of the verse before गुहायां, in the same way as the fourth is repeated in Max Müller's and our text.— L. 19. वदंति Kielhorn adds चतुर्थमित्यर्थः.

P. 68, L. 1. पश्यति. Kielhorn adds वाचं.—शृण्वन्नपि (so correct). M.M. अपि त्वत्वेकः शृण्वन्नपि. So also Kielhorn. L. 2. त्वस्मै &c., Kielhorn उतो त्वस्मै तन्वं विसस्रे । तनुं विवृणुते. L. 3. यथा जाया. Kielhorn जायेव. L. 4. वाग्विदे. M.M. वाग्वाग्विदे. So also Kielhorn.—स्वमा-त्मानं. Kielhorn स्वात्मानं L. 5. वाक्स्वं नः (so correct). M.M. omits स्वं. Kielhorn वाङ्नो विवृणुयादात्मानं. L. 6. MS. omits one सक्तुमिव. L. 9. अत्रा सखायः. Here and in L. 14 M.M. writes अत्रासखायः. L. 11. कस-तेर्वा स्याद्विपरीतस्य. Kielhorn कसतेर्वा विपरी-तात् L. 12. MS. writes as follows for our passage down to end of L. 17. निनउ

परिपक्वं भवति । वाचमकत वाचमकृषत । सख्याः नि संजानते । भद्रा ह्येषां लक्ष्मीर्निहिताधि वाचि. L. 13. प्रज्ञानवंतः. M.M. प्रज्ञावंतः. Kielhorn omits the word. L. 14. जानते ।. Kielhorn adds अत्र सखायः संतः सख्यानि जानते. L. 14. M.M.'s सयुज्यानि is an aśuddha. L. 15. क एव दुर्गमो मार्गः. Kielhorn क । य एष दुर्गो मार्गः. L. 16. वाचि. Read लक्ष्मीः. L. 17. भवति ।. Kielhorn adds लक्ष्मीर्लक्षणाद्भासनात्परिवृढा भवति. L. 18. सारस्वतीम्. M.M. (who wrongly repeats this word) adds याज्ञिका पठंति. So also Kielhorn. L. 19. प्रयुंजानः Kielhorn प्रयुज्य. L. 21. प्रायश्चित्तीयाः. MS. adds सारस्वतीयाः. L. 22. दशम्यां पुत्रस्य. Kielhorn adds याज्ञिकाः पठंति. L. 23. दशम्यां. Kielhorn दशम्युत्तरकालं –आद्यंतरंतस्थमभिनिष्ठांतं Read आद्यंतरंतःस्थमभिनिष्ठानांतं. L. 24. न तद्धितांतं. M.M. न तद्धितं. Kielhorn दशम्युत्तरकालं पुत्रस्य जातस्य नाम विदध्याद्घोषवदाद्यंतरंतःस्थमवृद्धं त्रिपुरुषानूकमनरिप्रतिष्ठितं तद्धिप्रतिष्ठिततमं भवति द्व्यक्षरं चतुरक्षरं वा नाम कृतं कुर्यान्न तद्धितमिति.

P. 64, L. 2. Kielhorn omits तस्मादध्येयं व्याकरणम्. L. 6. सप्त सिंधवः &c. Kielhorn सुदेवो असि वरुण सत्यदेवो असि यस्य ते सप्त सिंधवः सप्त विभक्तयो ऽनुक्षरंति काकुदम् । काकुदं तालु । काकुर्जिह्वा सास्मिन्नुद्यत इति काकुदम्. L. 7. M.M. omits ऊर्मिः. Kielhorn सूर्म्यं सुषिरामिव । तद्यथा शोभनामूर्मिं सुषिरामग्निरंतः प्रविश्य दहत्येवं तव सप्त सिंधवः सप्त विभक्तयस्तालवनुक्षरंति । तेनासि सत्यदेवः । सत्यदेवाः स्यामेत्यध्येयं व्याकरणम्. L. 18. स्थितः. M.M. सतः L. 25. गोरादि°. MS. and M.M. गवादि°.

P. 65, L. 7. °बहुत्वह्रस्वत्व°. M.M. °तनुबहुत्वह्रस्वत्व. L. 21. write अन्वध्यायं न. L. 23. °लक्षणोभय°. M.M. omits उभय.

P. 66, L. 19. पात्यते. M.M. पत्यते. MS. पाद्यते. L. 20. प्रमीयते वा. M.M. प्र वा मीयते. L. 21. तद्वेदनाय. M.M. तावद्वेदनाय.

P. 67, L. 3. M.M. omits आद्याः. L. 20. MS. omits the line बिभेति, &c.

P. 68, L. 2. M.M. omits च. L. 7. Remove the stop after निरूपणात्. L. 16. चतुर्दशभिः. MS. चतुर्दश°. L. 24. आगत्य. M.M. आजगाम। आगत्य च.

P. 69, L. 3. यदुपदेष्टरि. M.M. तदुपदेष्टरि. L. 17. अदुःखं. M.M. न दुःखं. L. 20. देवत्वजन्मनः. M.M. देवजन्मनः. L. 21. प्रदानं. MS. दानं. L. 22. सञ्शिष्यः. M.M. सच्छिष्यः. L. 23. मनुष्यशरीरस्य. M.M. मनुष्यस्य शरीरस्य.

P. 70, L. 19. M.M. omits हे.

P. 71, L. 11. आग्नेयक्रतौ. M.M. आग्नेये क्रतौ.

P. 72, L. 5. अनुस्मरणरूपः. M.M. अनुस्मरणरूप°. L. 11, एकयुग्मगतयोः. M.M. एकयुग्मयोरेतयोः. L. 14. जुहोतीति. MS. यजतीति. L. 15. °कार्यभेद° M.M. °कार्ये भेद°. L. 18. ऋषी. MS. and M.M. ऋष. L. 19. धातुः M.M. adds सर्व. धातुभ्य इन्। इगुपधात्कित्. L. 21. त ऋषयः MS. and M.M. त दृषयः.

P. 73, L. 4. ऋषिं छंदो दैवतं. MS. (better) ऋषिच्छंदोदैवतं. L. 9. स्वरो वर्णो ऽक्षरं. MS. स्वरवर्णमक्षरं. L. 12. प्राग्घैरण्यस्तूपात्. M.M. प्राक् हिरण्यस्तूपात्. (MS. has the note in the margin तद्धिनरहितः पाठो ऽपपाठः). L. 13. हिरण्यस्तूपाख्यः. M.M. हिरण्यस्तूपः L. 22. बिभ्यतः

M.M. बिभुः. L. 24. °निमित्तो देवशब्दः. M.M. °निमित्त देवशब्द इति.

P. 74, L. 3. M.M. omits प्रथममंडले...सूक्तम्. L. 12. °संप्रदायप्राप्तः । . MS. has the quotation which M.M. inserts here is an evident interpolation. See his remarks, Vol. vi. p. xli. omitting the तथा च पठ्यते of M.M. L. 17. M.M. inserts पुनः कीदृशम् before होतारं. L. 24. संनममानः. M.M. संनयमानः.

P. 75, L. 3. भवति. MS. and M.M. भवतीति. L. 10. अग्निर्देवानां. M.M. अग्निर्वै देवानां. L. 12. M.M. puts the च after तैत्तिरीयाः. L. 13. देवतानामिति. M.M. adds मंत्रः. L. 17. संनममानः. M.M., as before, संनयमानः. L. 19. स्थूलाष्ठीव°. M.M. स्थूलाष्ठीवि° L. 24. M.M. omits °कांति°.

P. 76, L. 2. °नीशब्दान्. MS. and M.M. °निशब्दान्. L. 16.

P. 78, L. 6. M.M. omits the first निर्ब्रूयात्. MS. omits तत्. L. 15. M.M.'s अप्रदेशिके is an aśuddha. L. 19. सनिर्बंधः. M.M. writes स निर्बंधः. and puts a full stop. L. 20. °सामान्येन. MS. साम्येन. so also in l. 22.

P. 79, L. 1. M.M. अग्निशब्दस्य. M.M. adds अपि. L. 3. गकारेण वर्णेन. M.M. गकारवर्णेन. L. 6. MS. om. ईळ इत्यस्य. L. 9. ऐकश्रुत्यं. M.M. एकश्रुत्यं. L. 19. अनुदात्तः. I have omitted, with my MS., the passage which follows in M.M.

P. 81, L. 16. नवशब्दस्य. M.M. inserts before this word नवस्य नू इमनप्त्वाश्चेति वार्त्तिकेन. See his remarks in Vol. vi. Pref. p. xli.

P. 82, L. 4. तस्यासिद्धत्वात्. MS. तदसिद्धत्वात्. L. 5. संधिकार्यं. M.M. संधिः कार्यः. See M.M. vi. Pref. p. xliii. L. 7. स्यप्रत्यय°. M.M. तस्य प्रत्यय°.

P. 83, L. 5. MS. omits. अंत इति. L. 8. द्विर्भावि. M.M. द्विर्भागे. L. 11. अनुदात्तत्वम्. I have omitted, with my MS., the clause which follows in M.M. L. 21. अथ. M.M. adds त्वं. L. 22. जनयितुं. M.M. प्रणेतुं.

P. 84, L. 21. चित्रकीर्तियुक्तः. M.M. विविधकीर्तियुक्तः.

P. 85, L. 1. °स्वरत्वम्. I have omitted, with my MS., the clause (containing the reference to Haradatta), which follows in M.M. See his remarks in Vol. vi., Pref. p. xxix. L. 3. प्रथमाध्याये. M.M. प्रथमाध्यायस्य. L. 5. आग्रेये. M.M. आग्नेय°. L. 18. क्रतुन् M.M. क्रतु°।

P. 86, L. 9. तृचः. । MS. adds in the margin तथा सूत्रम् । होता देवो अमर्त्यः पुरस्तादुप त्वाग्ने दिवे दिवे दोषावस्तरिति. L. 11. पनिप्रतम्. M.M. पनिप्रतं. L. 17. दोषावस्ता. MS. दोषवस्तः L. 21. वस्तारिति. MS. and M.M. वस्त इति.

P. 88, L. 12. °स्वरत्वं. Add च with MS. and M.M.—Put a stop after समस्तः. L. 20. किं वा प्रधानकर्म. M.M. किं वादृष्टफलं प्रधानकर्म. L. 22. स्तुवते, M.M. स्तुवत.

P. 89, L. 7. सिद्धांती तं. M.M. सिद्धांतितं. L. 11. चोदनया मंत्ररूपया. M.M. चोदनयामंत्ररूपया. L. 20. महत्त्वगुण°. M.M. महद्गुण°.

P. 90, L. 21. MS. omits ll. 21-24 and P. 91, ll. 3-4.

P. 91, L. 5. व्यावृत्त्यर्थः. M.M. व्यावृत्त्यर्थं.

P. 92, L. 4. महेंद्र° M.M. महैंद्र°.

P. 93, L. 4. प्रतिगीतं. write प्रगीतं with MS. So also in next line write अप्रगीत. L. 5. विवेकः. MS. भेदः. L. 12. निर्वृत्तिः. M.M. निवृत्तेः. L. 14. वनेमहि. M.M. वरामहे.—धुक्षीमहि. MS. भक्षीमहि. L. 16. प्रधानकर्मेति. MS. प्रजाकर्मेति.

P. 95, L. 6. दर्शत. M.M. हे दर्शत. But MS. omits l. 6, and l. 7 down to अरंकृताः, which it writes अलंकृताः.

P. 99, MS. omits l. 13. L. 19. संस्कर्तारं. M.M. संस्कृतं संस्कर्तारं वा

P. 101, L. 3. अहमस्मिन्कर्मणि हविःप्रदानाय, &c. MS. मित्रं हुवे पूतदक्षं पवित्रबलं मित्रं हुवे. L. 4. M.M. omits च. L. 15. असुन्प्रत्ययः. MS. असुन्प्रत्यये. L. 19. अंतोदात्तः. M.M. उदात्तः. L. 22. आद्युदात्तत्वं. M.M. आद्युदात्तं.

P. 102, L. 1. अंतोदात्तस्य. M.M. उदात्तस्य. L. 21. पूर्वपदस्याङादेशः. Write पूर्वपदस्यानङादेशः.

P. 103, L. 1. नहिवृतीत्यादिना. M.M. अन्येषामपि दृश्यते. L. 5. च. M.M. वा. L. 9. एतयोः. M.M. अनयोः. L. 11. MS. omits a line here writing भवितव्यं । समर्थ्यात् (*sic*) न परगंवद्भावः (l. 13).

P. 105, L. 15. Separate उरु तुवीत्येतौ.

P. 106, L. 10. असन्नंत°. Write असुन्नंत.

P. 108, L. 1. इह. write इति.

P. 111, L. 11. MS. omits. वृक्तबर्हिषः. L. 18. कठकुषादिषु. MS. कविकुषादिषु. M.M. कटिकुषादिषु. L. 22. निघाताभावात्. MS. अनिघातात्.

P. 118, L. 1. अपादादित्वेन. MS. अपादादित्वे. L. 15. न सामान°. MS. असामान°.

P. 119, L. 16. आ गंत आगच्छंतु. MS. आ गंत आ गच्छंत आगच्छंतु.

P. 120. विश्वे देवासो एतन्नामका देवविशेषाः—MS. विश्वेदेवविशेषाः.

P. 122. L. 20. MS. omits तं.

P. 124, L. 20. MS. omits lines 11, 12, and 13, down to केतुना inclusive. MS. omits कर्मणा.